

KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ

Yayın No: 001



III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri

THE III. INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF AKHISM

5-7 Ekim / October 2017

KIRŞEHİR

BİLDİRİLER
CİLT 1

Kırşehir, 2018

III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri
5-7 Ekim / October 2017 KIRŞEHİR
-BİLDİRİLER-

Bu bildiri kitabının hazırlanmasına katkı sağlayan

Doç. Dr. Ahmet Gündüz'e, Yrd. Doç. Dr. Rıfat İlhan Çelik'e ve Okt. Fatih Çil'e
teşekkür ederiz.

Editörler:

Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL

Doç. Dr. Ahmet DOĞAN

Haberleşme Adresi:

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörlüğü
Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği
web: <https://basin.ahievran.edu.tr>
e-mail: basin@ahievran.edu.tr

Tasarım

Mert SARIYILDIZ

Baskı

SARIYILDIZ OFSET LTD. ŞTİ.

İvogsan Ağaç İşleri Sanayi Sitesi 1358. Sokak No: 31 Ostim / ANKARA

Tel: 0.312 395 99 94 - 95

sariyildizofset@hotmail.com

© Bu kitabın bütün hakları **Kırşehir Ahi Evran Üniversitesine** ait olup elektronik/dijital ortam dâhil, herhangi bir şekilde çoğaltılması, yayımlanması yasaktır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri
5-7 Ekim / October 2017 KIRŞEHİR

ORGANİZASYON KOMİTESİ

ONURSAL BAŞKANLAR

Bülent TUFENKÇİ
Gümrük ve Ticaret Bakanı

Necati ŞENTÜRK
Kırşehir Valisi

Prof. Dr. Vatan KARAKAYA
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü Yardımcısı

DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ, AEÜ, Eğitim Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet DOĞAN, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan KARAKÖSE, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Rıfat İlhan ÇELİK, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Kâzım CEYLAN, AEÜ, Eğitim Fakültesi
Öğr. Gör. İsmail KASAP, AEÜ, Eğitim Fakültesi
Öğr. Gör. Mehmet ÖZDEMİR, AEÜ, Basın ve Halkla İlişkiler Müşaviri

SEKRETERYA

Yrd. Doç. Dr. Rıfat İlhan ÇELİK, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi
Okt. Fatih ÇİL, AEÜ, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü
Uzman A. İstemi SAYLAM, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi
Arş. Gör. Hakan ÇALIK, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi

III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri
5-7 Ekim / October 2017 KIRŞEHİR

BİLİM VE DANIŞMA KURULU

- Prof. Dr. Abdülkadir YUVALI, Erciyes Üniversitesi, (Emekli)*
Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU, Marmara Üniversitesi, (Emekli)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK, TOBB Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali BOLAT, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali TORUN, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali YAKICI, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Deborah G.TOR, University of Notre Dame, A.B.D
Prof. Dr. Güllü YOLOĞLU, Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan
Prof. Dr. Güray KIRPIK, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İsmet ÇETİN, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Kemal GÖDE, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye, (Emekli)
Prof. Dr. Mehmet ÇELİK, Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet ERSAN, Ege Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet S. SARIKAYA, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Selçuk Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KESKİN, Erciyes Üniversitesi, Türkiye, (Emekli)
Prof. Dr. Nadir İLHAN, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ, Priştine Üniversitesi, Kosova
Prof. Dr. Nuri YAVUZ, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Refik TURAN, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Reşat GENÇ, Gazi Üniversitesi, Türkiye, (Emekli)
Prof. Dr. Scott REDFORD, Koç Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Masoumeh DAEİ, Tebriz Peyame Nür Üniversitesi, İran
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Ü., Azerbaycan
Doç. Dr. Süleyman ÖZBEK, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Murat TUĞLUCA, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Rifat İlhan ÇELİK, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Dr. Abdul-Ghani A. Al-Ahjury, Al-Yemenia University, Yemen

SUNUŞ



İslam'ın "fütüvvet" anlayışıyla Türkistan coğrafyasından taşınan "akı" ruhunun Anadolu'da mayalanmasıyla teşekkül etmiş olan "Ahilik", Türk-İslam medeniyetine pek çok alanda önemli katkılar sağlamış bir teşkilattır. Dinî, ahlaki, ictimai, ticari ve meslekî hatta askerî cepheleri bulunan "Ahilik Teşkilatı", bu çok yönlü yapısıyla Müslüman Türkün dünyasında derin izler bırakmıştır.

Anadolu'da Ahi Evran-ı Velî'nin Fütüvveti sistematik bir hâle sokmasıyla vücut bulan Ahilik, XIII. yüzyıldan itibaren dinî-ictimai hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru olarak köylüsünden kentlisine tüm Anadolu insanının yaşamını şekillendirmiştir. Temelde iş ve meslek ahlakına yönelik bir teşkilat olarak karşımıza çıkan Ahilik, toplumsal yaşamın bu alanlarında bir farkındalık oluşturmaya yanı sıra inançlı, ahlaklı, diğergam, sosyal dayanışmaya ve yardımlaşmaya önem veren, iş birliğini benimsemiş vatanperver bireyler yetiştirmek suretiyle de millî birlik ve bütünlüğün tesisinde önemli bir rol oynamıştır.

Ahlak ve sanatı, Türk-İslam potasında eritmek suretiyle Anadolu insanının kalbine döken ve böylece toplumsal ruhu şekillendiren Ahilik, bugün insanımıza kaybetmiş olduğu değerleri yeniden kazandırmak ve bizi sağaltmak üzere yaklaşık bin yıllık bir tecrübeyle karşımızda durmaktadır.

Ahilik tarih, sosyoloji, ilahiyat, iktisat, felsefe, dil ve edebiyat gibi sosyal bilimlerin hemen her alanındaki araştırmacıların dikkatle incelemelerini gerektirecek bir derinliğe sahiptir. Bu çok boyutlu yapının, dünün insanına ve toplumuna katmış olduğu değerler gibi bugünün insanına da vereceği çok şeyin olduğuna şüphe yoktur. Yeter ki Ahilik, sahasındaki uzmanlar tarafından bütün yönleriyle anlaşılmalı ve anlatılmaya çalışılsın.

Ahi Evran-ı Velî'nin gayretleriyle Anadolu'da kök salmış olan Ahilik, bünyesinde barındırdığı değerler manzumesiyle bugün yalnızca bu toprakların insanına değil; tüm insanlığa nefes aldırabilecek bir potansiyeli de barındırmaktadır. Bu eşsiz yapının derinlikli misyonunu icra edebilmesi yolunda son dönemlerde yeterli olmasa da bazı adımların atıldığını söyleyebiliriz. Bu adımlardan biri ve belki de en kararlısının Yeni Türkiye'nin Yenilikçi Üniversitesi olma yolunda



ilerleyen Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi'ne atıldığını söylemek mümkündür. Üniversitemiz bünyesinde, Anadolu irfanının kalbinin attığı ve Türk-İslam medeniyetinin soluklandığı Ahilik, bu önemine binaen "Ahilik Kültürü ve Meslek Ahlakı" ismiyle tüm öğrencilerimize bir dönem zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, ev sahipliği yapmış olduğu sempozyumlarla da Ahiliğin değerler manzumesinin kuvveden fiile çıkmasına katkı sağlamaktadır.

Elinizde bulunan kitabın da bu bağlamda 2017 yılında Gümrük ve Ticaret Bakanlığımızın himayeleriyle Üniversitemizin ev sahipliğinde düzenlenen "III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu"nda sunulan bildirileri metinlerinden oluştuğunu belirtmek isteriz. "XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslâm Dünyasında Ahiliğin Temelleri" alt başlığını taşıyan ve hem nicelik hem de nitelik itibarıyla oldukça memnuniyet verici bir düzeyde gerçekleşmiş olan sempozyumda yurt dışından ve yurdumuzun değişik illerinden teşrif eden katılımcılar tarafından toplam yetmiş değerli bildiri sunulmuştur. Tematik olarak gruplandırılan bildiriler, iki gün boyunca, üç salonda *İslamiyet Öncesi Fetâ ve Fütüvvet Anlayışı; Fütüvvetin ve Ahiliğin Kur'anî Temelleri I- II; İslami Dönemde Fütüvvet Anlayışı; Halife Nâsır ve Sonrası Fütüvvet Tasavvuru I-II; Fütüvvetnameler ve Fütüvvet Kültürü I-II; Ahi Kültüründe Tarihî Şahsiyetler ve Fütüvvet Algısı I-II; Esnaf Destanlarının Türk Kültürü ve Ahi Kültürünün Oluşumuna Etkileri; Anadolu'da Fütüvvet ve Ahilik; Ahi Evran ve Tarihî Kişiliği; Dinî Ekoller ve Ahilik I-II; Ahilik, Ticaret ve Esnaf I-II; Ahilik, Ticaret ve Ahlak; Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri I-II; Genel Değerlendirme* temel başlıkları etrafında katılımcıların ve dinleyicilerin dikkatlerine sunulmuştur.

Sempozyumun düzenlenmesinden bildiri metinlerinin basımına kadar olan süreçte değerli katkıları bulunan Gümrük ve Ticaret Bakanlığımız başta olmak üzere Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB), Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu (TESK) ve Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Kredi ve Kefalet Kooperatifleri Birlikleri Merkez Birliğine (TESKOMB), Üniversitemiz Rektörü Prof. Dr. Vatan Karakaya'ya, düzenleme kurulundaki arkadaşlarımıza, bilim kurulundaki saygıdeğer akademisyenlere ve hepsinden önemlisi bildiri sahibi kıymetli bilim insanlarına teşekkür ederiz.

Ahiliğin tükenmez hazinesinden devşirilmiş bu bildiri kitabının, bugün her zamankinden daha çok ihtiyacımız olan kardeşlik ruhunun yeniden ihyasına ivme kazandırması temennisiyle.

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Ahmet Gökbel

Doç. Dr. Ahmet Doğan

Kırşehir 2018

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI	XIII
BİLDİRİLER	XVII
HALİFE NÂSİR Lİ-DÎNİLLÂH VE ŞİHÂBÜDDİN ÖMER ES-SÜHREVERDÎ İKİLİSİNİN FÜTÜVVET TEŞKİLATININ GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ Doç. Dr. Âdem ÇATAK / Arş. Gör. Ahmet VURAL	1
UYGUR TÜRKLERİNDE FÜTÜVVET KÜLTÜRÜ FÜTÜVVET-NÂMELER VE AHİLİK TEŞKİLATINA ETKİLERİ Doç. Dr. Âdem ÖGER	13
ŞEHİRLEŞME-MEDENİLEŞME VE AHİLİK: ANKARA ÖRNEĞİ Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER	27
EBU'L-HASAN EL-HARAKÂÂNÎ'NİN FÜTÜVVET ANLAYIŞININ AHİLİK DEĞERLERİNİN OLUŞUMUNA KATKISI Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	37
FÜTÜVVETNAME'NİN HÜLASASI OLARAK ŞEYH SAFÎ BUYRUĞU: BİR METNİN SÜREKLİLİĞİNDEN KOPARILIP BOŞLUKTA BIRAKILMASI Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	65
AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL BİR DİNAMİK: MELÂMET Prof. Dr. Ali BOLAT	79
AHİLİK KÜLTÜRÜNÜN KUR'AN VE SÜNNET'TEN DAYANAKLARI [SÜLEMÎ VE BURAGAZÎ FÜTÜVVETNÂMELERİ ÖRNEĞİNDE] Prof. Dr. Ali ÇELİK	91
TÜRK EDEBİYATINDA TÜRKÇE FÜTÜVVET-NÂMELER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER Prof. Dr. Ali TORUN	105
TÜRK HANEDANI'NIN DELHÎ PAZARINDAKİ DENGİ-DENETİM SİSTEMİ: SULTAN ALAEDDİN MUHAMMED HALACÎ ÖRNEĞİ Arş. Gör. Dr. Bilal KOÇ	113



TÜRK KÜLTÜRÜNDE ESNAF DESTANLARI

Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA..... 131MESLEKLER KUTSALDIR ERKEN DÖNEM “KESB” LİTERATÜRÜNDE
FÜTÜVVET TEŞEKKÜLLERİNE TEMEL OLUŞTURAN DİNÎ DİNAMİKLER**Doç. Dr. Elnure AZİZOVA**..... 149

ORTA ASYA’DA (KAZAKLARDA) AHİLİK GELENEĞİNİN İZLERİ

Doç. Dr. Ergali ESBOSIN..... 173

AHİ BİRLİKLERİ İLE BİZANS LONCALARI ÜZERİNE BİR DENEME

Prof. Dr. Ergün LAFLI..... 183

DEDE KORKUT KİTABI’NDA AHİLİĞİN İZLERİ

Ergün VEREN..... 205

HACI BAYRAM-I VELÎ’NİN AHİLİKLE İRTİBATI

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU 217

HALİFE NASIR DÖNEMİ FÜTÜVVET ANLAYIŞI VE TEŞKİLATI

Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL..... 223

NASIR LÎ-DİNİLLAH’TAN ÖNCE FÜTÜVVETİN DURUMU

Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL..... 235SÜLEMÎ’NİN KİTABU’L-FÜTÜVVE’SİNDE ORTAYA KOYDUĞU İNSAN-
ALLAH İLİŞKİSİNİN AYETLERLE TEMELLENDİRİLMESİ**Yrd. Doç. Dr. Fatih TOK**..... 243FÜTÜVVET KAVRAMI BAĞLAMINDA AHİLİKTE DEBBÂĞLIK
VE CİLTÇİLİK**Arş. Gör. Fatma Şeyma BOYDAK**..... 257

FÜTÜVVET EHLİ VE KADINLAR

Prof. Dr. Himmet KONUR..... 275

FÜTÜVVETNÂMELER’DE MÛSİKÎ KÜLTÜRÜ

Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR 287

FÜTÜVVETİN KUR’ANÎ TEMELLERİ [SÜLEMÎ ÖRNEĞİ]

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR 295

ESKİ ARAP ŞİİRLERİNDE VE GÜNÜMÜZDE FÜTÜVVET

Prof. Dr. İbrahim YILMAZ 307

CAHİLİYE VE İSLAMİ DÖNEMDE FÜTÜVVET / الفتوة بين الجاهلية والإسلام

Prof. Dr. İhsan ED-DİK..... 321



AHİ EVRAN'IN "LETÂİFU'L-GIYASİYYE" ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ	343
BİR FÜTÜVVET BUYRULTUSU IŞIĞINDA HALİFE NASIR DÖNEMİ FÜTÜVVET ANLAYIŞI Doç. Dr. İsmail PIRLANTA	359
TİCARETTE YERĞİ VE ÖVGÜ: ESNAF DESTANLARI ÖRNEĞİ Prof. Dr. İsmet ÇETİN	373
ERZİNCAN'DA İKİ ÖNEMLİ AHİ LİDERİ: AHİ NİZAMETTİN VE AHİ AYNABEY Yrd. Doç. Dr. Kader ALTIN	389
TASAVVUF DÖNEMİ MEKTEPLERİNDEN NİŞABUR EKOLÜNÜN FÜTÜVVET ANLAYIŞI Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	399
AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN FÜTÜVVET DÜŞÜNCESİNE DAİR GENEL DEĞERLENDİRMELER Doç. Dr. Kâmil SARITAŞ	411
ORTA ASYADAN ANADOLU'YA AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL DİNAMİKLER Doç. Dr. Kurtuluş Yılmaz GENÇ	427
AHİLİĞİN BULGARISTAN'DAKİ ESNAFLARIN TEŞKİLÂTLARI VE FAALİYETLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ Lyubomir MİKOV	439
THE ROLE OF FETWA IN THE CRUSADES Prof. Dr. Mashhour Al-habazi SROUR	447
XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA FÜTÜVVET TEŞKİLATININ ESNAF TEŞKİLATI (AHİ TEŞKİLATI) HÂLINE DÖNÜŞMESİNİ HAZIRLAYAN FAKTÖRLER Doç. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN	475
ALPLIK'TAN FÜTÜVVETE / FÜTÜVVETTEN AHİLİĞE Prof. Dr. Mehmet ŞEKER	493
FÜTÜVVETNAMELERDE NÜBÜVVET ANLAYIŞI Yrd. Doç. Dr. Mehmet TÖZLUYURT	505
NECİP MAHFUZ'UN "EZİLENLER" ROMANINDA KADİM BİR SOSYAL GRUBUN İZLERİ: HARÂFİŞLER Doç. Dr. Mehmet YILMAZ	521
PERSIAN BOOKS OF CHIVALRY (FUTUVVET-NAME) AND THEIR MORAL MESSAGES TO CONTEMPORARY HUMAN LIFE Dr. Mohammadamin SHAHJOUEI	533



SÜLEMÎ'NİN KİTÂBÜ'L-FÜTÜVVET ADLI ESERİNDE KULLANDIĞI HADİSLER HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME Arş. Gör. Muhammed ASLAN / Arş. Gör. Ömer ASLAN	543
TEMEL DİNAMİKLERİ AÇISINDAN FÜTÜVVET VE AHİLİĞİN KUR'ÂNÎ REFERANSLARI Yrd. Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL	567
GEÇ ORTA ÇAĞ AVRUPA'SINDA TÜCCAR LONCALARI Murat ÇAYLI	599
MOĞOL TAHAKKÜMÜ DÖNEMİNDE ANADOLU ŞEHİRLERİNİN KORUNMASINDA AHİLER Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKKUŞ	613
BİR AHİ OLARAK EBÛ HANİFE Doç. Dr. Mustafa GÜNEŞ	627
FİTYANIN ÖNCÜSÜ OLARAK AYYARLARIN IX. YÜZYIL BAĞDAD'INDAKİ FAALİYETLERİ Doç. Dr. Mustafa HİZMETLİ	645
AHİLİKTEKİ ÇALIŞMA, KAZANMA VE TÜKETİM AHLAKININ OLUŞMASINDA HADİSLERİN ETKİSİ Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN	655
KUTADGU BİLİĞ'TE AHİLİK DEĞERLERİYLE PARALEL İLKELER Prof. Dr. Mustafa SEVER	663
SERBEDÂRÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKMASI VE GELİŞMESİNDE FÜTÜVVET TEŞKİLÂTİNİN ROLÜ Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞAHİN	679
İBN BATÛTA SEYAHATNÂMESİ'NE BAĞLI OLARAK NÂSIR LÎ DİNİLLÂH DÖNEMİNDE AHİ YAPILANMASI (EL-FÜTÜVVET EL-AHÎ), SİYASÎ VE SOSYAL ROLÜ-TARİHÎ UZANTILARI / الفتوة (الأخية) في عهد الناصر لدين الله ودورها / رحلة ابن بطوطة أُنموذجاً الاجتماعي والسياسي – وامتداداتها التاريخية Prof. Dr. Nâdir KÂSIM	687
AHİLİKLE İLGİLENEN RUS ŞARKİYATÇILARI Doç. Dr. Naile SÜLEYMANOVA	709
IRAK ERBİL YÖRESİNDE FÜTÜVVET KAVRAMI VE ÖNEMİ Öğr. Gör. Naznaz TAWFEQ	723
VIII. YÜZYILDA BİR MÜSLÜMAN TÜRK FETÂ: ABDULLAH İBN MÜBÂREK VE FÜTÜVVET ANLAYIŞI Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI	735



AHİLİK GELENEĞİNDE UYGULANAN ESASLARIN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDEKİ KARŞILIKLARI	
Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAS	753
ANADOLU AHİLİĞİNİN DOĞUŞUNDA ROL OYNAYAN SİYASÎ ETKENLER	
Yrd. Doç. Dr. Rifat İlhan ÇELİK	771
AHİLİĞİN HZ. MUHAMMED DEVRİNDEKİ TEMELLERİ	
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ	781
AHİLİĞİN KAYNAKLARINDAN ERKEN DÖNEM KESB/KAZANÇ EDEBİYATI	
Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA	791
AHİLİK VE ÖZBEK NAKŞİLİĞİ	
Saida DARİEVA	807
ALİ NİHANÎ'NİN MANZUM HACI BEKTAŞ-I VELÎ VELAYETNAMESİ'NDE AHİ EVRAN İLE HACI BEKTAŞ-I VELÎ İLİŞKİSİ	
Yrd. Doç. Dr. Sedat KARDAS	817
MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VE EKBERÎ EKOLDE BİRAHLÂK MESELESİ OLARAK FÜTÜVVET KAVRAMI	
Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR	837
AHİLİĞİN BULGAR TOPRAKLARINDA YAYILMASINA DAİR TOPONİMİK KANITLAR	
Soner AHMED	845
PİR KÜLTÜ İTİBARİYLE AHİLİK KURUMU	
Dr. Yaşar KALAFAT	857
ESKİ TÜRKİYE'DE İŞ TEŞKİLÂTINA KAYNAK TEŞKİL EDEN AHİLİK ÖNCESİ OLUŞUMLAR	
Yusuf Turan GÜNAYDIN	877
FÜTÜVVETİN KUR'ANÎ TEMELLERİ [ASHÂB-I KEHF BAĞLAMINDA]	
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ	889
DEĞERLENDİRME	
Prof. Dr. Kemal GÖDE	905

AÇILIŞ KONUŞMALARI



PROF. DR. AHMET GÖKBEL
Düzenleme Kurulu Başkanı

Sayın Valim, Belediye Başkanım, Rektörüm,

İlimizin değerli protokolü, yurt dışından ve yurdumuzun farklı illerinden gelen kıymetli katılımcılar, değerli öğretim elamanı arkadaşlarım, sevgili öğrenciler ve kıymetli basın mensupları.

İslam medeniyetinin önemli bir cephesini oluşturan ‘fütüvvet’in Anadolu topraklarında neşvünema bulmasında oldukça büyük bir rolü olan ve Fütüvveti sistematik bir şekle sokarak ictimai hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru hâline getiren Ahi Evran-ı Velî’nin diyarına ve dahi bu büyük zatın ismini taşıyan Üniversitemize hoş geldiniz.

Kıymetli misafirlerimiz,

Bu sempozyumun Fütüvvetin ve dolayısıyla Ahiliğin bir fikir, ahlak ve meslek hareketi olarak Türk-İslam medeniyetinin temel dinamikleri arasına girmesinde paha biçilemeyecek bir rolü bulunan Ahi Evran-ı Velî’nin yaşadığı bu şehirde yapılması, onun manevi mirasına öz yurdunda sahip çıkılması adına da şüphesiz ayrı bir önem arz etmektedir.

Bu öneme binaen, Gümrük ve Ticaret Bakanlığımızın himayeleriyle Üniversitemizin ev sahipliğinde gerçekleştirilen bu bilgi şöleninin, dört aşamalı olarak planlanan Ahilik Sempozyumlarının ilki olduğunu belirtmek isterim.

Bu yıl “XIII. Yüzyıla Kadar Türk İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri” ana başlığıyla düzenlediğimiz bu sempozyumu,

2018 yılında “XIII. ve XVI. Yüzyıllarda Ahilik”, 2019 yılında “XVI. ve XX. Yüzyıllarda Ahilik”, 2020 yılında ise “Ahiliğin Günümüze Yansımaları” başlıklı sempozyumlar takip edecektir.



Bu yılki bilgi şölenimizi teşrif eden protokolün değerli temsilcileri, kıymetli akademisyenler, araştırmacılar ve sevgili öğrenciler, birazdan başlayacak olan “XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri” başlıklı sempozyumumuz, kapanış ile birlikte toplam 21 oturumdan oluşmaktadır.

Sempozyumumuzda;

İslamiyet Öncesi Fetâ ve Fütüvvet Anlayışı

Fütüvvetin ve Ahiliğin Kur’ani Temelleri

İslami Dönemde Fütüvvet Anlayışı

Halife Nâsır ve Sonrası Fütüvvet Tasavvuru

Fütüvvetnameler (Arapça-Farsça-Türkçe) ve Fütüvvet Kültürü

Ahi Kültüründe Tarihî Şahsiyetler ve Fütüvvet Algısı

Esnaf Destanlarının Türk Kültürü ve Ahi Kültürünün Oluşumuna Etkileri

Anadolu’da Fütüvvet ve Ahilik

Ahi Evran ve Tarihî Kişiliği

Dinî Ekoller ve Ahilik

Ahilik, Ticaret ve Esnaf

Ahilik, Ticaret ve Ahlak

Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri

Genel Değerlendirme

temel başlıkları etrafında toplam 70 bildiri ilim âleminin dikkatlerine sunulacaktır.

İki gün olarak planladığımız bu bilgi şöleninin ardından üçüncü gün, katılımcılarımızla birlikte Ahi Evran-ı Veli başta olmak üzere Caca Bey, Aşık Paşa ve Yunus Emre gibi Kırşehir’in bağrında yatan büyük şahsiyetlerin manevi huzurlarına çıkılmasıyla programımız son bulacaktır.

İlim, kültür ve sanat hayatına eşsiz katkıları olmuş bu büyük şahsiyetlerden bize kalan mirasın temellük edilmesi, yeniden büyük Türkiye’nin imarı açısından çok büyük bir önem arz etmektedir. Bugün başlayan bu bilgi şöleni, bu yolda atılmış küçük ama oldukça önemli bir adımdır. Bu önemli adımı atma hususunda bizi yüreklendiren ve menzile ulaşma yolunda desteklerini esirgemeyen Rektörümüz Prof. Dr. Vatan Karakaya’ya ve burada ismini ayrı ayrı zikre demediğim düzenleme kurulundaki bütün arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Son olarak, konuşmamın başında zikrettiğim üzere düzenlemiş olduğumuz bu sempozyumun devamının geleceğini yineliyor ve Ahiliğin ufuk açıcı dünyasında yeni bir yolculuğa çıkacak olmanın heyecanı içinde hepimizi saygıyla selamlıyorum.

PROF. DR. VATAN KARAKAYA
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü

Sayın Valim

Değerli Konuklar ve Katılımcılar

Değerli Basın Mensupları

III. Ahilik Sempozyumu açılış törenine hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Bugün Ahi Evran-ı Velinin diyarında onun maneviyatı altında kurumsallaştırdığı Ahilik geleneğini tartışmak üzere toplanmış bulunmaktayız. Bu toplantıda bu medeniyet değeri, uzmanları tarafından tartışılacak ve geleceğe bir değer, bir miras olarak bırakılacaktır. Ahiliğin uzmanlarının toplandığı bir mecliste Ahilik üzerine konuşmayacağım ancak Ahiliğin sadece bir esnaf hareketi olmadığını ve bir insan yetiştirme metodu olduğunun daha yüksek sesle anlatılması gerektiğini hâzırûn ile paylaşmak isterim. Kapitalizm, Liberalizm ve de tüm “izm”lerin kol gezdiği çağımızda ekonomi ve finans, çağa insanı unutturmuş durumdadır. Bu seçkin topluluğun katkılarıyla, dünyayı kasıp kavuran kazanma duygusunun içine insanı ve onun değerlerini tam da Ahi Evran-ı Veli’nin yaptığı gibi katabilmek ve o esnafı yetiştirecek değerleri yeniden topluma hâkim kılma gayretinin ortaya konulması en büyük dileğimdir. Bu değerlere sahip insanı yetiştirmek için önce bu değerlerin ilmî delillerle ortaya konması gerekir. Bugün yapmakta olduğumuz bu sempozyum, inşallah bu amaca hizmet edecek ve Ahiliğin başlangıcından hangi kaynaklarla bugüne aktırıldığı ortaya çıkarılacak ve tartışılacaktır. Bu sağlam ve güvenilir kaynaklarla da yeni Ahilerin yetişmesi sağlanacaktır.

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi olarak Ahilik değerlerinin hayat bulması için çalışmalar ve uygulamalar yapmayı üzerimize bir görev saymaktayız. Bu anlamda yapılmış ilk çalışmamız; Türkiye’deki devlet üniversiteleri içerisinde Ahiliği her bölümde zorunlu ders olarak okutan ilk Üniversiteyiz. Dört seri hâlinde planladığımız ve bugün ilkini başlatacağımız sempozyumla da Ahilik değerlerini yazılı kayda dönüştürecek ve hem yurt içinde hem de yurtdışında bu kaynakların tanıtımını yapacağız.

Sempozyuma Ülkemizle birlikte yedi ülkeden yetmişin üzerinde akademisyen katılım sağlayacaktır.



İlk gün;

1. Oturumda: İslamiyet Öncesi Feta ve Fütüvvet Anlayışı
2. Oturum: Fütüvvetin ve Ahiliğin Kur'ani Temelleri-I
3. Oturumda: Fütüvvetin ve Ahiliğin Kur'ani Temelleri-II
4. Oturumda: İslami Dönemde Fütüvvet Anlayışı
5. Oturumda: Halife Nâsır ve Sonrası Fütüvvet Tasavvuru-I
6. Oturumda: Halife Nasır ve Sonrası Fütüvvet Tasavvuru-II
7. Oturumda: Fütüvvetnameler (Arapça-Farsça-Türkçe) ve Fütüvvet Kültürü-I
8. Oturumda: Fütüvvetnameler (Arapça-Farsça-Türkçe) ve Fütüvvet Kültürü-II
9. Oturumda: Ahi Kültüründe Tarihi Şahsiyetler ve Fütüvvet Algısı-I
10. Oturumda: Ahi Kültüründe Tarihî Şahsiyetler ve Fütüvvet Algısı-II

İkinci gün;

1. Oturumda: Esnaf Destanlarının Türk Kültürü ve Ahi Kültürünün Oluşumuna Etkileri
2. Oturumda: Anadolu'da Fütüvvet ve Ahilik
3. Oturumda: Ahi Evran ve Tarihî Kişiliği
4. Oturumda: Dinî Ekoller ve Ahilik-I
5. Oturumda: Dinî Ekoller ve Ahilik-II
6. Oturumda: Ahilik, Ticaret ve Esnaf-I
7. Oturumda: Ahilik, Ticaret ve Esnaf-II
8. Oturumda: Ahilik, Ticaret ve Ahlak
9. Oturumda: Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri-I
10. Oturumda: Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri-II
11. Oturumda: Genel Değerlendirme

Başlıkları tartışılacaktır.

Konuşmamı sonlandırırken Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı olan Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL ve ekibine, sempozyumun giderlerini karşılayan başta Gümrük ve Ticaret Bakanlığımız olmak üzere Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB), Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu (TESK) ve Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Kredi ve Kefalet Kooperatifleri Birlikleri Merkez Birliğine (TES-KOMB) teşekkür ediyorum.

Tekrar tüm katılımcılara hoş geldiniz diyorum ve hayırlı bir sempozyum geçmesini temenni ediyorum.

Saygılarımla...

III. ULUSLARARASI
AHİLİK
SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri

THE III. INTERNATIONAL
SYMPOSIUM OF AKHISM

5-7 Ekim | October 2017 KIRŞEHİR



1.
CİLT

BİLDİRİLER

**HALİFE NÂSİR Lİ-DÎNİLLÂH VE
ŞİHÂBÜDDİN ÖMER ES-SÜHREVERDÎ
İKİLİSİNİN FÜTÜVVET TEŞKİLATININ
GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ**

THE ROLE OF CALIPH NASIR LI-DINILLAH
AND SIHABEDDIN OMER SUHRAWARDI IN THE
DEVELOPMENT OF FUTUWWA ORGANIZATION



Doç. Dr. Âdem ÇATAK

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Temel

İslam Bilimleri Bölümü

ademcatak@hotmail.com

Arş. Gör. Ahmet VURAL

Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

ahmetvural.tasavvuf@hotmail.com



Özet

Bildirinin amacı Fütüvvet, “gençlik, yiğitlik, mertlik, erlik” gibi anlamlara gelen Arapça bir kelimedir. Fütüvvet, beklentisiz ve karşılıksız iyilikte bulunmak, iyilik ettiği kimselerden iyilik ve karşılık beklememektir. Başkalarını kendinden daha önemli, değerli ve saygın görmeyi gerektirir.

Fütüvvet teşkilatı, Abbasî halifesi Nâsır Li-Dînillâh zamanında (566-575) resmî bir hüviyet kazandırılarak kurumsallaştırılmıştır. Bu dönem çok özel bir dönemdir. Çünkü Abbasî Halifeleri yönetiminde toplumsal kurumlar önemli değişimler geçirmektedir.

Halife Nâsır döneminde resmiyet kazanan fütüvvet, daha sonraları İslam toplumunda esnaf ve zanaat erbabını teşkilatlandırarak meslek loncaları oluşturan bir organizasyon haline dönüşmüştür. Bu organizasyon zamanla üç kıtaya yayılarak, sosyo-ekonomik hayatın temel direği haline gelmiştir.

Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, Halife Nâsır yanında büyük bir mevkîe sahip bir mutasavvıftır. Halife Nâsır’a pek çok yönden danışmanlık yapmıştır. Halife Nâsır, Sühreverdî’yi zaman zaman bir dizi ülkenin sultanıyla görüşmesi için görevlendirmiş ve Sühreverdî, elçi sıfatıyla diplomatik seyahatlerde bulunmuştur.

Sühreverdî, Halife Nâsır adına dağınık fütüvvet gruplarına ulaşarak onları bir araya toplamayı başarmıştır. Nitekim Sühreverdî de fütüvveti sûfiliğin bir kolu olarak kabul etmektedir. Halife Nâsır, Sühreverdî’nin şahsında fütüvvet teşkilatının siyasî temellere oturtulmasını sağlayabilecek güçlü bir propagandacı bulmuştur. Sühreverdî de tarikatını devletin hâkim olduğu şehirlerde yayma fırsatı yakalamıştır.

Bu tebliğde Halife Nâsır döneminin siyasî, dinî ve sosyo-kültürel arka planı göz önüne alınarak Halife Nâsır ve siyasî-dinî danışmanlığını yapan Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî’nin fütüvvetin teşkilatlanma sürecindeki rolü ele alınmıştır. Bu doğrultuda Halife Nâsır ve Sühreverdî’nin yaptığı faaliyetlerden bahsedilerek bu sürece katkıları değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Halife Nâsır, Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, Fütüvvet.

Abstract

Futuwwa is an Arabic word means “youth, bravery, manhood, manliness”. Futuwwa is no expectations and unrequited goodness, one of you is to wait for the favor and correspond to the favor. It requires that others consider themselves more important, valuable and respectful than themselves.



Futuwwa was established in the Abbasid caliphate Nasir (566-575) and became an organization. This period is a very special period. On the one hand, complex relations between state authority, social institutions and religious affairs, on the other hand, social institutions undergo significant changes in the administration of Abbasid Caliphates.

Suhrawardi had a great position beside Caliph Nasir. He has advised Caliph Nasir many times. Caliph Nasir has appointed Suhrawardi from time to time to meet with the sultan of a number of countries. As an ambassador, he was on diplomatic travels.

Suhrawardi reached the groups of scattered futuchs in the name of Caliph Nasir, and they started to collect them together. As a matter of fact, Suhrawardi also accepts futuwwa as a branch of Sufism. Caliph Nasir also ensured that Suhreverdi's order spread in cities where the state was judge.

In this notification, the role of Şihabeddin Omer Suhrawardi, who made Caliph Nasir and his political and religious counseling in the political, religious and socio-cultural background of the Caliph Nasir period, was discussed. In this respect, the activities of Caliph Nasir and Suhrawardi will be mentioned and contributions to this process was evaluated.

Keywords: Caliph Nasir, Şihabüddin Omer Suhrawardi, Futuwwa.

GİRİŞ

Türk-İslam coğrafyasında yüzyıllardır kök salmış, derin tesirler bırakmış ve etkileri halen günümüzde süregelen Fütüvvet ve Ahilik kurumunun dinî, siyasî, içtimai ve kültürel hayatımızda özel bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Tasavvufî ve ahlaki unsurların ciddi manada hissedildiği Ahilik kurumunun köklerinin fütüvvet geleneğinden büyük oranda beslendiğini ifade edebiliriz. Bu durum, Ahilik müessesesinin altyapısını oluşturan ve güçlü bir geleneğe sahip olan fütüvvetin incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Kültürümüzün ve sosyal müesseselerimizin en önemli dinamliğini oluşturan fütüvvet yapısının tarihî süreçte gösterdiği gelişim evreleri sosyal ve siyasî tarih açısından önem arz etmektedir. Bu minvalde ilk olarak fütüvvetin tanımı ve tarihî süreç içerisindeki seyri- ni ele almayı uygun görmekteyiz. Daha sonra ise fütüvvet teşkilatının kurumsallaşmasını sağlayan Halife Nâsir ve bu süreçte önemli bir rolü olduğunu düşündüğümüz Şihabeddîn Ömer es-Sühreverdi ikilisinin faaliyetlerinden bahsedeceğiz.

1- Fütüvvetin Tanımı ve Tarihî Süreç İçerisindeki Seyri

Arapça “fetâ” kelimesinden türetilen bir sıfat olan fütüvvet, “gençlik, mertlik, erlik, yiğitlik, cömertlik, diğerkâmlık” gibi çok zengin manaları ifade etmektedir. (İbn Manzur, 2005: 2976; Uludağ, 1991: 183; Cebecioğlu, 2005: 220; Şimşek, 2017: 122) Çoğulu



“fityân” ve “fitye”dir. Fütüvvet, herhangi bir karşılık beklemeksizin başkalarına yardım ve iyilik etmek, başkasının menfaatini kendi menfaatleri üzerinde tutmak, toplumun ve şahısların kurtuluşu ve mutluluğu için kendini feda etmek gibi anlamları ihtiva eder. (Ulu-dağ, 1991: 183) Fütüvvet, güzel huyların tamamıdır. Fütüvvet, nefisle mücadele etmek, Allah’ın emir ve yasaklarına uymak, kendisini halka vakfedip herkese iyilikte bulunmak, herkesi bir görüp kendisini herkesten aşağıda görmeyi gerektirir. (Gölpınarlı, 2011: 31) Fütüvvet, ahde vefa ve emaneti muhafaza etmektir. (el-Cevziyye, 1990: 282) Bütün bu özellikleri taşıyan kimselere de “fetâ” (yiğit, cesur, cömert) denir.

Fütüvvet kavramının tarihî gelişimi ve dönüşümünü devamlılık arz eden bir süreç olarak değerlendirdiğimizde, dört merhalede özetleyebiliriz:

- Cahiliye dönemi fetâsıyla ilişkili olarak İslam’ın ilk yıllarında ortaya çıkan “sosyal bir kavram olarak fütüvvet”.

- IX. Asırda özellikle gençler arasında sosyal bir yapılanma haline dönüşen, toplumsal, ekonomik ve siyasî bir kurumsallaşmaya evrilen, Abbasîlerin son döneminde de resmî bir kurum haline getirilen “teşkilat olarak fütüvvet”.

- Ferdî yaşayış biçiminden kurumsallaşmaya geçen tasavvuf hareketine benzer bir şekilde dönüşüm geçiren, sûfilikle iç içe geçen “tasavvufî fütüvvet”.

-Tasavvufî kurum hüviyetini korumaya devam eden, esnaf tabakasıyla hemhal olan, meslekî teşekkül niteliğindeki “Ahilik fütüvveti”. (Ocak, 1996: 261)

Fetâ ve fütüvvet kavramlarının kullanılmaya başladığı tarih oldukça eski bir geçmişe sahiptir. İslam’dan önce Cahiliye döneminde Arap dili ve toplumunda şecaat, misafirperverlik, yardımseverlik, diğerkâmlık ve cömertlik gibi üstün özellikleri yansıtan kişiler “fetâ” ismiyle anılmakta idi. Bu kimseler Arap toplumunun övülen, takdir edilen, saygı gören kişileri idi. Cahiliye döneminde yaşamış sahavetiyle maruf ünlü şair Hâtem Tâî (ö. 578 [?]) bu gibi kimseler için örnek teşkil etmekte olup Cahiliye “fetâ”sının ideal kişisi olarak kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca, Hâtem Tâî, tarih boyunca fütüvvetin cömertlik bakımından, Hz. Ali de yiğitlik bakımından örnek kahramanları sayılmıştır. (es-Sülemî, 1977: 3)

İslam’da sahavet ve şecaat Müslüman kimsede bulunması gereken iki önemli meziyet olarak kabul görür. Kur’an-ı Kerim’de “fetâ” kelimesi birkaç ayette zikredilmekte¹ olup anlam bakımından yaş itibarıyla “genç adamı” ifade etmektedir. Fütüvvet kavramı da, Kur’an-ı Kerim’deki “îsâr” kavramı ile irtibatlı ve yakın anlamlıdır.² Cömertliğin en

¹ “Biz sana onların haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz: Şüphesiz onlar Rablerine inanmış birkaç genç (fetâ) yiğitti. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık.” Kehf, 18/13; “(İçlerinden bazıları), “İbrahim denilen bir gencin (fetâ) onları diline doladığını duyduk” dediler.” Enbiyâ, 21/60; “Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ beraberindeki gence (fetâ) “Öğle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük” dedi.” Kehf, 18/62.

² İsâr, Kur’an-ı Kerim’de dört yerde sözlük anlamında (Yusuf, 12/91); bir ayette de (Haşr, 59/9)



yüksek derecesi olan îsâr, sözlükte “bir kimseyi veya bir şeyi diğerine tercih etme, üstün tutma” anlamına gelirken; bir ahlak kavramı olarak da “kişinin kendisi ihtiyaç içerisinde olsa bile sahip olduğu imkânları başkasının ihtiyacı için kullanmak, başkalarının yararına fedakârlıkta bulunmak” manasına gelmektedir. Îsâr’ın Türkçe ‘deki karşılığı diğerkâmlıktır. (Kolektif, 2010: 322)

Fütüvvet kelimesi tasavvufî bir terim olarak h. II. asırdan itibaren dönemin önde gelen sûfilere tarafından kullanılmaya başlanmıştır. (Uludağ, 1996: 259) İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, fütüvvetten ilk olarak Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) bahsettiğini ifade etmektedir. (el-Cevziyye, 1990: 281) Ca’fer es-Sâdık fütüvvet hakkında şunları söylemektedir: “Eğer bize bir nimet verilirse onu başkasına veririz; bir şey verilmezse şükrederiz (Bize göre fütüvvet budur).” (Kuşeyrî, 2014: 447) Hicri II. asrın sonları ve hicri III. asırda Nişâbur’da “fityân” isimli bir topluluk olduğu ve bu topluluğun da bir reislerinin olduğu ifade edilmektedir. (Gölpınarlı, 2011: 17) Bu bize fütüvvet erbabının hicri II. yüzyılın sonlarında teşkilatlandığını göstermektedir.

Mutasavvıflar nezdinde fütüvvet, peygamberlerden kalma bir ahlak yolu olarak kabul görmektedir. Bilhassa İbrahim (a.) ve Yusuf (a.) ile Ashâb-ı Kehf ve Hz. Yûsâ’ya “fetâ” denmiştir. Fütüvvetin fedakârlık, başkalarını kendi nefesine tercih etme gibi bazı düşünceleri büyük ölçüde Nişâbur tasavvuf okulunu etkilemiş ve fütüvvet, tasavvufî bir mahiyet kazanmıştır. Dolayısıyla ilk zamanlar toplumsal hayatta bir ideal iken bu kez ruhanî hayatta bir ideal olmuştur. (es-Sülemî, 1977: 4)

Sûfilere göre şecaat, sahavet ve cesaret gibi üstün özellikler fetâ sahiplerinin bir özelliği olduğu kadar hakiki bir sûfinin de özelliği sayılmaktadır. Bu sebepten ötürü, sûfiler fetâyı “sûfî”, fütüvveti de “tasavvuf” olarak tarif etmektedirler. Nitekim Sülemî’nin *Kitâbü’l-Fütüvvet*³ adlı eserinde anlattığı fütüvvetle ilgili âdab, ahlâk ve özellikler aynı zamanda sûfide de bulunması gereken meziyetlerdir. (Uludağ, 1996: 260)

Fütüvvet, Abbâsî halifesi Nâsır Li-Dînillâh zamanında (575-622/1180-1225) resmî bir hüviyet kazandırılarak kurumsallaştırılmıştır. Halife Nâsır fütüvvet teşkilatını bir nevi devletin kurumu haline getirerek bu kurumun siyasi desteğini arkasına almak istemiştir. Bu isteğinin arka planındaki etkenlerden birisi de Abbâsî Devleti’nin her geçen gün gücünü kaybetmesi ve otoritesinin zayıflamasıdır. Halife Nâsır, siyasî gücü azalan, sosyal durumu gittikçe bozulan ve toplumsal sıkıntıların baş gösterdiği bir yapının içerisinde olan devleti eski gücüne kavuşturma gayreti içerisinde olmuştur. Bu amaç doğrultusunda ve siyasî politikaları gereği fütüvvet teşkilatını siyasî otoriteye bağlayarak desteğini kazanmıştır.

Bir tasavvuf kavramı olarak fütüvvetin Anadolu’da görünen şekli de Ahilik’tir. Do-

terim anlamında kullanılmıştır.

³ Sülemî’nin “*Kitâbü’l-Fütüvvet*” adlı eseri, fütüvvet konusunda yazılmış en eski risâledir. Sülemî bu eserinde, fütüvvet ahlakının gereklerini beş bölüm halinde izah etmektedir. Fütüvvet ahlakını bir bir sıraladıktan sonra, ilgili ahlaka dair görüşünü hadis veya bir sûfî sözüne yer vererek desteklemektedir. Eser, Süleyman Ateş tarafından “*Tasavvufta Fütüvvet*” adıyla günümüz Türkçesine çevrilmiştir.



layısıyla temel kurallarını fütüvvetten alan Ahiliğin anlaşılabilmesi için fütüvveti doğru anlamak gerekir. (Çağatay, 1974: 4) Türklerin Anadolu'ya gelmeye başladığı XI. yüzyıldan itibaren, Anadolu'ya yerleşme sırasında nazım rol oynayan kuruluşların başında Ahilik gelmektedir. (Demirci, 1992: 83) Ahilik teşkilatının Anadolu'da ortaya çıkıp teşkilatlanması ve kurumsallaşmasında iki etken ön plana çıkmaktadır: Bunlardan birincisi fütüvvet düşüncesini siyasi amaçlarla teşkilatlandıran Halife Nâsır'ın Anadolu'ya elçiler göndermesi; ikincisi ise, Moğolların saldırısı neticesinde Anadolu'ya yapılan göçlerdir. (Çakmak, 2014: 149)

2- Halife Nâsır Li-Dînillâh Döneminin Siyasî, Dinî ve Sosyo-Kültürel Arka Planına Kısa Bir Bakış

Nâsır Li-Dînillâh 553 (1158) yılında dünyaya gelmiştir. Babası Halife Müstazî-Biemrillâh, annesi Türk asıllı bir cariye olan Zümrüt (Zümürüd) Hatun'dur. Babasının vefatı üzerine 2 Zilkade 575 (30 Mart 1180) tarihinde Abbasî halifesi olarak hilafet makamına geçmiştir. (Hartmann, 2006: 399) Halife Nâsır 575-622/ 1180-1225 yılları arasında takriben 45 yıl hilafet makamında kalarak en uzun süre halifelik yapan Abbasî halifesi unvanını sahiptir. Halife Nâsır, Abbasî Devleti'nin son döneminde insicamlı bir siyaset takip eden biri olarak kabul edilmektedir. (Çatak, 2012: 11)

Halife Nâsır'ın hilafet makamına geçtiği yıllarda (575/1180) İslam âlemi siyasî anlamda buhranlı bir dönemden geçmekte idi. Batı cihetinden Haçlıların, doğu cihetinde ise Moğolların saldırılarına maruz kalmıştı. Küçük büyük birçok devlete bölünmüş İslam dünyası, dış saldırılar karşısında bir ve beraber olma noktasında zafiyet göstermekte hatta yekvücut olmak yerine kendi aralarında mücadele ederek adeta bütün güç ve enerjilerini birbirlerinin aleyhinde sarf ediyorlardı.

Halife Nâsır'ın halife olduğu yıllarda Abbasî Devleti, Irak'ta Tikrit'in güneyinden Basra'ya kadar uzanan bir bölgeye nüfuz etmekte idi. Bu bölgede yer alan başlıca şehirler de Bağdat, Basra, Tikrit, Hille, Vâsıt ve Hille idi. Bu şehirler halifenin atadığı valiler tarafından yönetiliyordu. Ancak Halife Nâsır şeklen de olsa Irak Selçuklularının hâkimiyeti altındaydı. Nitekim Bağdat'ta hutbeler Irak Selçuklu sultanı adına okunmaktaydı. (Güzel, 2014: 61) Abbasî Halifeliğinin dinî ve siyasî olarak İslam dünyası üzerinde neredeyse hiçbir fonksiyonu kalmamıştı.

İslam dünyasının ve Abbasî Halifeliğinin içerisinde bulunduğu bu durum Halife Nâsır'ı harekete geçirmiş ve Abbasî Halifeliğine eski itibarını kazandırmak için birtakım faaliyetler yapmaya sevk etmiştir. Fütüvvet teşkilatının yeniden organize edilmesi ve devletin bünyesine katılması bu tür faaliyetlerdendir. Netice itibarıyla Halife Nâsır kırk beş sene gibi uzun bir süre halifelik yapmış, Abbasî Devleti'nin dinî ve siyasi nüfuzunu yeniden İslam dünyasına kabul ettirmiştir. Yıkılmaya yüz tutan Abbasi Devleti'ne yeni bir canlılık getirmiştir.



3- Fütüvvet Teşkilatının Gelişiminde Halife Nâsır Li-Dînillâh ve Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin Etkileri

Halife Nâsır, Büveyhîler'in ve Anadolu Selçuklular'ın asırlardır hâkimiyeti karşısında dünyevî gücü git gide azalan Abbasî hilafetinin hâkimiyetini yeniden tesis etmek adına siyasî, askerî, içtimâî, idarî ve fikrî alanlarda birtakım çalışmalar başlatmıştır. (Hartmann, 2006: 399) Bütün bu çalışmaların hedefinde Müslümanların Abbasî halifeliğini, dünyevî ve ruhanî tek merkez olarak tanımaları ideali yatmaktadır. Halife Nâsır bu ideali uğruna siyasî ve itikadî açıdan farklı görüşlere sahip çeşitli mezheplerle ilişkiler kurarak bu mezhepleri birbiri ile yakınlaştırmaya, hatta birleştirmeye çalışmıştır. Bunun yanında Müslüman ve gayri Müslim hükümdarlarla ittifak oluşturma politikası, Abbasî idaresindeki yapmış olduğu reformlar, hilafet makamının çıkardığı fermanların Müslüman devletlere düzenli bir şekilde dağıtılması ve fütüvvet teşkilatını yeniden düzenleyerek kontrolü altına alması gibi faaliyetler Halife Nâsır'ın ülküsüne yönelik çalışmalardır. (Hartmann, 2006: 400) Nâsır'ın bu faaliyetleri neticesinde, ideallerine ulaşma noktasında nispeten başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Abbasî hilafet kurumuna bir nebze olsun eski itibarını kazandırmıştır.

Halife Nâsır'ın halifelik modeline göre, hilafet makamı, İslam dünyasının etrafında toplanacağı ümmetin merkezi hüviyetinde olmalıdır. (Mason, 1972: 126) Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin⁴ (ö. 632/1234) halifelik modeli de Halife Nâsır ile örtüşmektedir. Sühreverdî, halifenin şeriatın merkezinde tek otorite olması gerektiğini düşünmekte ve telkin etmektedir. (Mâverî, 1968: 11-92) Sühreverdî, fütüvvet-tarikatlar-halife şeklinde aşağıdan yukarıya hiyerarşik bir modeli benimsemektedir. (Uluç, 2004: 35-38) Sühreverdî'ye göre halifelik bir defter, tasavvuf o defterin bir cüzü, ayrıca tasavvuf bir defter, fütüvvette de onun bir cüzüdür. (Hartman, 2006: 401) O'na göre, halife Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve vekilidir. Halife, İslam'ın dinî, siyasî ve içtimai düzenini sağlayacak en nihai garantör konumundadır. Halife, şeriatın getirdiği bütün hukukî müesseselerin başında olmalıdır. (Uluç, 2004: 35-38) Sühreverdî'nin Abbasî hanedanlığı için ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından hilafet görüşü önem arz etmektedir.

Sühreverdî tasavvuf ve fütüvvetin özünde tek bir şey olduğu ideolojisini savunarak bu iki yapıyı halifelik çatısı altında birleştirmiştir. Dolayısıyla halifelik çatısı altında ta-

⁴ Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Abdullah b. Ammüye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî H. 539 senesinin Recep ayının son ve Şaban ayının ilk gecesi (27 Ocak 1145), İran'ın Irak-ı Acem bölgesinin Cibâl eyaletinde yer alan Zencan'a bağlı küçük bir kasaba olan Sühreverd'de dünyaya gelmiştir. (Yılmaz, 2010: 40; Çatak, 2012: 17-18) Lakin gençlik yıllarında Bağdat'a yerleşen Sühreverdî, hayatını burada idame ettirmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin biri doğup büyüdüğü (Sühreverd), diğeri ilim tahsil ettiği, hayatının büyük bir kısmının geçtiği (Bağdat) olmak üzere iki memleketi olduğunu ifade edebiliriz. Sühreverdî, Bağdat'ta başta amcası Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî olmak üzere Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165) gibi devrin seçkin âlimlerinden tefsir, hadis ve Şâfiî fıkhi tahsil etmiştir. Sühreverdî ilim ve irşad faaliyetlerini birlikte yürütmüş, eserleriyle Sünnî tasavvuf anlayışının temellendirilmesinde önemli katkılar sunmuştur. Sühreverdî devrin Abbâsî hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurmuş ve onların takdirleri kazanmıştır. 1 Muharrem 632 (26 Eylül 1234) senesinde dâr-ı bekâya irtihal etmiştir.



savvuf (sûfî tarikatlar) ve onun altında da tarikatların bir alt kolu olarak fütüvvet grupları yer almaktadır. Sühreverdi'nin fikri çabaları ve etkisi sonucu Halife Nâsır, fütüvvet kurumunda otoritesini tesis etmiş ve halife olarak gücünü pekiştirmiştir. (Uludağ, 1996: 260)

Sühreverdi'nin Müslüman yöneticilerle ittifak kurma ve karşılıklı güven ilişkisi kurma noktasındaki uzmanlığı, onu önemli kılan bir başka meziyetidir. (Uluç, 2004: 37) Ayrıca Sühreverdi halk nezdinde sevilen, sayılan güçlü bir şahsiyettir. Onun fikirlerine devrin idarecileri, âlimler ve halk büyük değer atfetmektedir. Vaazlarında muhataplarını etkileyen bir hatip oluşuyla büyük bir ün kazanmıştır. Bütün bu özellikler, Abbâsî hanedanlığı için Sühreverdi'yi değerli kılmakta ve Halife Nâsır'ın Sühreverdi'yi siyasî ve dinî danışman olarak atamasındaki önemli etkenler olarak gösterilmektedir. Sühreverdi'nin yanında pek çok danışman da Halife Nâsır'ın farklı İslami kuruluş ve bölgeler üzerindeki otoritesini pekiştirme amacına yönelik hizmetler sunmuşlardır.

Abbâsî halifeleri yönetiminde toplumsal kurumların önemli değişim ve dönüşüm geçirdiğini ifade edebiliriz. Fütüvvet teşkilatı da bu kurumlar arasında nasibini almıştır. Fütüvvet teşkilatının yapısına bakıldığında belki de en önemli zaaf noktasının bünyesindeki otorite boşluğu olduğu görülecektir. Bu husus devletin otoritesinin zayıfladığı dönemlerde, teşkilatın enerjisinin devlete karşı isyan gibi menfi şekilde kanallize edilmesine yol açmıştır. Halife Nâsır döneminde gayr-i resmî bir hüviyet taşıyan fütüvvet teşkilatı, resmî bir kimlik kazanarak kurumsallaştırılmıştır. Halife Nâsır bu şekilde merkezi yönetimin zayıfladığı dönemlerde devlet otoritesini tehdit etme potansiyeline sahip güçlü bir kurumu yanına alarak önemli bir iş gerçekleştirmiştir. Halife Nâsır, bu süreçte özellikle danışman olarak da kendisine hizmet veren Sühreverdi'nin manevî otoritesinden yararlanarak fütüvvet teşkilatının, devletin bünyesine katılma noktasında altyapısını oluşturmuştur. Sühreverdi'nin yanında Evhadü'd-Dîn Hamid el-Kirmanî (ö. 635/1238) ve Ebû Cafer Muhammed el-Berzaî gibi devrin önemli mutasavvıflarını da himayesine alan Halife Nâsır, halkın iltifatına mazhar olmuş bu gibi şahsiyetlerden amaçları doğrultusunda istifade etmiştir.

Halife Nâsır ilk olarak, halifeliliğinin ikinci yılında (583/1182) Bağdat'ta var olan Nikâbetü'l-Fütüvve diye bilinen âsî tabiatlı fütüvvet koluna üye olarak işe başladı. (Mason, 1972: 119) Halife Nâsır, teşkilatın bu kolunda reîsü'l-fityân olan Abdü'l-Cabbâr el-Bağdâdî'ye intisap etti ve bu şeyhin elinden fütüvvet elbisesi giydi.⁵ (Uluç, 2004: 40) Halife Nâsır, teşkilatın sade ve basit bir üyesi olmaktan ziyade, diğer alanlarda olduğu gibi fütüvvet teşkilatını da birleştirmek ve bir düzene sokmak için çalışmalar başlattı. Bu vesileyle İslam dinini savunan bütün cereyanları ve düşünce akımlarını kendi hilafet çatısı altında toplamayı amaçlamaktaydı. (Kayaoğlu, 1982: 221)

⁵ Kaynaklarda Halife Nâsır'ın teşkilata dâhil olduğu tarih hususunda ihtilaf vardır. 590 (1194), 599 (1202-1203), 601 (1204-1205) gibi tarihler zikredilmektedir.



Halifeliliğinin ilk on yılında Nâsır, dönemin Ayyârûn gibi isyancı ve başıbozuk fütüvvet gruplarına karşı, önce bu gruplara dâhil olmak, onların fikir ve görüşlerini benimsemek ve bu grupların yönetimle bir bağ kurmasını sağlamak suretiyle grupları kontrol altına almak şeklinde bir politika izlemiştir. Halife Nâsır, anarşist eğilimleri olan ve kimi zaman devlete karşı isyanlarda kendini gösteren grupları karşısına alıp savaşmak yerine, sistemli bir siyaset yürüterek ayaklanmaları azaltmış ve devletin otoritesini bir nebze olsun tekrar hâkim kılmayı başarmıştır.

Halife Nâsır, fütüvvet teşkilatına girişinden yaklaşık yirmi beş yıl sonra da (604/1207) artık kendisinin fütüvvet teşkilatının tek lideri olduğunu ilan etmiştir. (Kayaoğlu, 1982: 223) Liderliğini kabul etmeyen fityan gruplarını yasaklama yoluna giderek bu tür grupların sahte fityan olduğunu ve bir kıymet-i harbiyesinin olmadığını bir ferman ile duyurmuştur. (Güzel, 2014: 45) Görüldüğü üzere Halife Nâsır, hedefleri doğrultusunda artık açık ve aleni bir şekilde kendisinin fütüvvetin tek merkezî otoritesi olduğunu beyan etmektedir. Otoriteye karşı çıkan grupları da yasa dışı gruplar olarak nitelendirmektedir.

Halife Nâsır'ın 604/1207 senesinde fütüvveti yeniden tanzim etmek adına kendisini fütüvvetin tek otoritesi olarak ilan ettiği fütüvvet fermanı iki bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde fütüvvetin özü, menşei, kaynağı ve halifenin fütüvvet teşkilatını yeniden tanzim etmesi, ikinci bölümde ise fütüvvet teşkilatına mensup olanların uymaları gereken kurallar yer almaktadır.⁶

Fütüvvet teşkilatının yeniden düzenlenmesinde Halife Nâsır'ın yanında Sühreverdi'nin katkıları da önem arz etmektedir. Nitekim teşkilat üzerinde reform yapma fikrinin Sühreverdi'ye ait olabileceği Claude Cahen gibi bilim adamları tarafından iddia edilmektedir. Cahen, reformların asıl planlayıcısı olarak Sühreverdi'yi işaret eder. Sühreverdi'nin de bu reformlar sayesinde tarikatını tasavvufa sıcak bakan fütüvvet grupları arasında yayma fırsatı bulduğuna vurgu yapmaktadır. (Uluç, 2004: 42) Tasavvufî fikir ve pratiklerin pek çok fütüvvet grubunda ahenkli bir şekilde kaynaşıp bütünleşmesi sağlandığında, onların içine nüfuz etmek ve yönlendirmek zor olmayacaktır. (Dursun, 1998: 43) Halife Nâsır'ın dinî, siyasî, toplumsal politikalarını bir kenara atmadan Sühreverdi'nin bu süreçte teorisyen olarak önemli rol oynadığını ifade etmek isteriz.

Sühreverdi ve Halife Nâsır ilişkisinde karşılıklı bir faydalanma söz konusudur. Çünkü Sühreverdi, fütüvvet teşkilatına dönük dinî, siyasî ve sosyal reformlar sayesinde kendine ait tasavvufî İslam anlayışını, önceden beri tasavvufî ideallere sıcak bakan fütüvvet grupları arasında yayma fırsatı bulmuş, Nâsır ise zayıflamış Bağdat otoritesini Sühreverdi gibi tanınmış ve sevilen meşhur bir mutasavvıf vasıtasıyla güçlendirme imkânını elde etmiştir. (Altıntaş, 2001: 214) Tasavvufî hilafet müessesesi arasında doğrudan ilişki kurularak halifenin çok geniş bir tabanda kendisini kabul ettirmenin şartları oluşturulmuştur. Ayrıca Halife Nâsır döneminde halk resmen tasavvufa yönlendirilmiştir. (Hartman, 2006: 401)

⁶ Fütüvvet fermanının metni için bkz. Güzel, Fatih (2014), "Nâsır Li-Dininillâh'ın Halifeliliği ve Şahsiyeti", Konya, (Basılmamış Doktora Tezi).



Halife Nâsır fütüvvet teşkilâtının başına geçtikten sonra Sühreverdî'ye teşkilâtın nizamnâmesi olan *Risâletü'l-fütüvve*'yi⁷ yazdırtmıştır.⁸ Bu fütüvvetnâmede fütüvvet müntesiplerinin uymaları gereken adâb ve erkân belirlenmiştir. Yapılacak tören ve mera-simler hakkında bilgi verilmiştir.

Sühreverdî, yaşadığı asrın tanınmış, sevilen bir sūfisi olarak ve kabiliyetleri doğrul-tusunda dağınık fütüvvet gruplarına ulaşarak onları amaca hizmet edecek şekilde yeniden yapılandırmış ve halifelik çatısı altında bir araya toplamıştır. Yine Sühreverdî elçilik sı-fatıyla Halife Nâsır adına bir dizi seyahatlerde bulunarak Müslüman hükümdarlarla gö-rüşmeler gerçekleştirmiştir. Halife Nâsır, Sühreverdî'yi bu şekilde görevlendirerek bir nevi kendi propagandasını yaptırtmış, İslam âlemini halifelik çatısı altında toplamayı hedeflemiştir. Ayrıca yeniden tanzim ettiği fütüvvet teşkilâtına Müslüman hükümdarların katılmasını istemiş ve bu davetini ikili ilişkilerde ikna kabiliyeti yüksek olan Sühreverdî aracılığıyla gerçekleştirmiştir.

Sühreverdî, 1207 yılında elçi sıfatıyla Eyyûbî yöneticileriyle görüşmek üzere Mısır ve Suriye'ye gitmiştir. Yine Halife Nâsır tarafından Sultan İzzeddin Keykavus'a sembolik fütüvvet donu ve hırkası giydirmesi için gönderilen zat Sühreverdî'dir. Sühreverdî'nin bu seyahatlerinde biri siyasî diğeri dinî en az iki amacı olduğunu zikredebiliriz: Birincisi, batı bölgelerdeki siyasî ittifakları güçlendirmek; ikincisi fütüvvet gruplarının üye taban-larını genişletmek ve Halife Nâsır'ın liderlik çatısı altında toplamaktır. (Uluç, 2004: 56) Sühreverdî, seyahatleri esnasında fütüvvet teşkilâtının geçirdiği değişim ve dönüşümden bilgilendirmelerde bulunmuştur. Muhataplarına fütüvvet teşkilâtının artık düzensiz, kar-gaşacı, başboş bir grup olmadığından, halifenin bizzat bu teşkilâtın gelişimi noktasındaki desteğinden bahsetmiştir.

I. Alaeddin Keykubad Selçuklu Devleti'nin başına geçince, Halife Nâsır, sultandan fütüvvet teşkilâtını dağıtmayacağına dair garanti almak için Selçuklu sarayına gönderil-mek üzere temsilci olarak yine Sühreverdî'yi seçmiştir. (Uluç, 2004: 57) Halife Nâsır Anadolu'ya özel bir ilgi göstermiştir. Sühreverdî gibi devrin kuşatıcı, sevilen şahsiyetle-rini elçi olarak göndererek Anadolu ile bağını güçlendirme gayreti içerisinde olmuştur. Anadolu'da Ahilik teşkilâtının kurulmasında bu temasın önemli bir yeri vardır. Çünkü Anadolu'da Ahiliğin gelişmesi bu süreçten sonraya rastlamaktadır.

⁷ *Risâletü'l-fütüvve*'nin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Küt. Nr. 2049, Vr. 154-181.

⁸ Fütüvvetten bahseden müstakil risâlelerin ilki Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-Fütüvve*'dir. Fütüvvet teşkilâtına ait ilk fütüvvetnâme ise Halife Nâsır'ın Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) yazdırmış olduğu *Risâletü'l-fütüvve*'dir. Halife Nâsır'dan sonra İslam dünyasında "Fütüvvet" edebiyatının doğduğunu söyleyebiliriz. Fütüvvetnâme denilen birçok müstakil eser bu dönemden sonra yazılmıştır. (Taeschner, ty: 13-14; Ocak, 1996: 264-265).



SONUÇ

Fütüvveti tarihî süreç içerisinde değerlendirdiğimizde fütüvveti yeniden düzenleyerek bir temele bina eden, kurumsallaştıran Halife Nâsır'ın ve teorisyen Sühreverdî'nin fütüvvet tarihinde önemli bir yeri vardır. Halife Nâsır dönemine kadar daha çok dağılık, birbirinden habersiz, yerel kurumlar olarak varlığını idame ettiren fütüvvet teşkilatı, Halife Nâsır ile birlikte merkezî bir örgüt haline dönüşmüştür. Takdir edilir ki yerel örgütlenmeden ziyade merkezî örgütlenme her zaman daha güçlü olmuştur. Bu nedenle Halife Nâsır'ın girişimiyle fütüvvet teşkilatı daha güçlü hale gelmiştir. Fütüvvet grupları arasındaki kavgalar asgariye indirilmiş, aralarındaki dayanışma ve yardımlaşma kuvvetlendirilmiştir. Hal böyle olunca devletin desteğini de arkasına alan fütüvvet teşkilatı daha hızlı ve güçlü bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur. Halife Nâsır bu gücü yanına alarak Abbâsî hilafetini de güçlendirmiştir. Kendisini fütüvvetin tek otoritesi ilan ettikten sonra da sultanlara fütüvvet elbisesi giydirmek suretiyle devletin manevî nüfuzunu artırmıştır. Müslümanlar arasındaki dinî (mezhepsel), siyasî fikir ayrılıkları ve kendi aralarındaki çatışma ortamı, mezhepler üstü bir anlayış olan fütüvvet ruhu ile giderilmeye çalışılmıştır. Fütüvvet teşkilatı, İslam âlemini birleştirici bir rol üstlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan (2001). “İtikadî Açısından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara.
- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Çağatay, Neşet (1974). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Çakmak, Muharrem (2014). “Ahiliğin Tasavvufî Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C.7, S.13, s. 143-158.
- Çatak, Âdem (2012). *Şihabeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Anlayışı*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Demirci, Mehmet (1992). “Ahilik'te Tasavvufî Boyut: Fütüvvet”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.VII, s. 83-90.
- El-Cevziyye, İbnü'l-Kayyım (1990). *Medâricü's-Sâlikîn*, Ter: Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammet Deniz, Muharrem Tan, İbrahim Tüfekçi, İstanbul.
- Es-Sülemî, Ebu Abdi'e-rahman Muhammed İbn el-Hüseyn (1977). *Kitâbü'l-Fütüvve (Tasavvufta Fütüvvet)*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara: AÜİF Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2011). *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, İstanbul Ticaret Odası (Erkam Yayınları).



- Güzel, Fatih (2014). “Halife Nâsır li-Dinillâh’ın Abbasîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.3, S.1, s. 59-76.
- Güzel, Fatih (2014). *Nâsır Li-Dinillâh’ın Halifelîği ve Şahsiyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya.
- Hartmann, Angelika (2006). “Nâsır - Lidînillâh”, *DİA*, XXXII, s. 399-402, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Manzûr (2005). *Lisânü’l-Arab*, c. III, Beyrut.
- Kayaoğlu, İsmet (1982). “Halife en-Nâsır’ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu”, *AÜİF Dergisi*, C.25, S.1, s. 221-227.
- Kolektif, (2010). *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (2014). *Kuşeyrî Risâlesi*, Ter. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Mason, Herbert (1972). *Two Statesman of Medieval Islam: Vizir Ibn Hubayra and Caliph an-Nâsır li Din*, Paris: Mouton-The Hague.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1196). “Fütüvvetnâme”, *DİA*, XIII, s. 264-265, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, s. 261-263, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şimşek, Selami (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Taeschner, Franz, “İslam Ortaçağında Futuvva”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, S. XV.
- Uluç, Tahir (2004). *Kamer’ul Huda Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yayılcık Matbaası.
- Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, s. 259-261, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1988). “Abbasîler”, *DİA*, I, s.43, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, GÜNDÜZ, Hasan Kâmil, İrfan (1989). *Avârifü’l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (2010). “Sühreverdî, Şehâbeddin”, *DİA*, XXXVIII, s. 40-42, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

UYGUR TÜRKLERİNDE FÜTÜVVET KÜLTÜRÜ FÜTÜVVET-NÂMELELER VE AHİLİK TEŞKİLATINA ETKİLERİ

RULES AND REGULATIONS OF TURKISH-
ISLAMIC GUILDS AND THE CULTURE OF
TURKISH-ISLAMIC GUILD IN THE UYGHUR
TURKS AND THEIR EFFECTS ON THE AHI
COMMUNITY



Doç. Dr. Âdem ÖGER
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Halk Bilimi Bölümü
ademoger@gmail.com



Özet

Uygur Türkleri, yerleşik hayata erken geçmeleri dolayısıyla sanat, edebiyat, mesleki örgütlenme gibi konularda diğer Türk boylarına örnek olmuş, ayrıca yaşadıkları coğrafyanın İpek Yolu kavşağında ve merkezi bir konumda olması nedeniyle hem ticaret hem de kültürel üretim ve aktarımında önemli bir rol oynamıştır. Eski Türk dini, Budizm ve Manihaizm'in ardından İslamiyet'i kabul eden Uygur Türkleri, kabul ettikleri dinin vecibelerini sosyo-kültürel hayatın merkezine yerleştirmişler. 10. yüzyılda İslamiyet'in devlet dini olarak kabulünden sonra hem sosyal yaşamda hem de geleneksel mesleklerin icrasında ve uygulamalarında dini unsurlar ağır basmaya başlamıştır. 12. yüzyıldan sonra ise tasavvuf düşüncesi bu coğrafyada yayılmış, geleneksel yaşamda belirginleşen ve sözlü kültüre dayalı dini mahiyetteki kural ve kaideler yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Nitekim 13. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar bu coğrafyada sayısız fütüvvetname yazılmıştır. Uygur Türkleri arasında geleneksel meslekleri konu alan ve "risale" adıyla anılan bu eserler, genellikle 13 cm uzunluğunda, 9 cm genişliğinde ve daha çok cepte taşınabilecek nitelikteki elyazmalarıdır. Bunlar çiftçilik, tüccarlık, ağaç oymacılığı, çobanlık, sepetçilik, çömlekçilik, dericilik, aşçılık gibi mesleklerin ortaya çıkışını, mesleğin pirlерini, mesleği icra edenlerin uyması gereken kuralları ve icra esnasında okunması gereken ayet ve duaları içeren eserlerdir.

Bildirimizde, Uygur Türkleri arasında 9. yüzyıldan itibaren geleneksel mesleklerin nasıl şekillendiği, fütüvvet ehlinin zaman içerisinde ihtisaslaşması ve değişik müesseseler teşkiline gitmesi, ihtisaslaşmaya paralel olarak genelden çıkıp hususi bir gruba hitap eden "risale"lerin ortaya çıkışı ve risalelerden hareketle din-meslek ilişkisi ele alınacaktır. Ayrıca Uygur Türklerindeki geleneksel meslek ve mesleki örgütlenme ile "risale" adı verilen fütüvvetnamelerin Ahilik teşkilatına olan tesiri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Uygur Türkleri, Fütüvvet, Risale, Fütüvvetname.

Abstract

Uyghur Turks have set an example for other Turkish tribes in matters such as art, literature, professional organization because of the early passing of the settled life. Moreover, Uyghur Turks played an important role in both cultural production, transfer and trade because Uyghur Turks are located on the Silk Road junction and in a central location. Uyghur Turks, who accepted the old Turkish religion, Buddhism, Maniheism and the latest Islam have placed the requirements of their religion at the center of socio-cultural life. In the 10th century, Islam was accepted as a state religion. Later, religious elements began to be effective in the practice of traditional



professions and social life. After the 12th century, Sufi thought was spread throughout this geography. The rules and bases of religious nature based on verbal culture that have become evident in traditional life have begun to be written. Especially, numerous rules and regulations of Turkish-Islamic guild (fütüvvet-name) are written in this geography from the 13th century until the beginning of the 20th century. These works are called “booklet” and are generally 13 cm long, 9 cm wide and can be handled more heavily. These are works containing verses and duals during application, the rules, experts, emergence of professions such as farming, merchandising, tree carving, shepherding, basketry, pottery, leather, cooking.

In our notice, the shaping of traditional traditions, expertise of Turkish-Islamic guild (Fütüvvet) members over time and shaping of their different institutions will be examined and these have begun to develop since the 9th century among Uyghur Turks. In parallel with this specialization, the emergence of “booklets” appealing to the general public and religion-occupation relationship will be discussed with the motions from the booklets. Also, traditional occupational and professional organization in Uyghur Turks and influence of fütüvvet-nameler called “booklet” on Ahi Community will be discussed in this work.

Keywords: Uyghur Turks, Turkish-Islamic Guild, Booklet, Rules and Regulations Of Turkish-Islamic Guild

GİRİŞ

Türklerin eski dönemde avcılık, hayvancılık ve tarım ile hayatlarını sürdürdüğü bilinmektedir. Tarihi dönemler içinde özellikle hayvancılık ve tarıma dayalı iş bölümüne bağlı olarak çeşitli meslekler ortaya çıkmıştır. Bazı tartışmalar olmakla birlikte Türklerin en eski yaşam kaynağı ve mesleklerinden biri olan ve “tarlayı ekme” faaliyeti temelinde şekillenen çiftçilik, Türk kültür tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. “Ekinci kırk yılda biter, bezirgân kırk günde” (Ögel 1991: 3) atasözü mesleğin öğrenim süreci ve önemini ortaya koymaktadır.

Uygur Türkleri kendinden önce kurulmuş olan Hunların ve Köktürklerin kültür mirası üzerine kurulmuş olmakla beraber, bu devletlere nazaran tam bir yerleşik hayata geçmesi ve artık taş üzerine yazılmış belgeler yerine kâğıtlar üzerine yazılmış belgeler bırakmaları eski Türk kültür hayatı bakımından çok önemli neticeler doğurmuştur. Siyasi tarihlerine nazaran kültür tarihleri çok daha ağır basan Uygurlar, Orta Asya Türk Tarihi bakımından hem devlet olarak yaşadıkları dönemde hem de yıkılışlarından sonra çok uzun süre kültürlerini yaşatabilmeleri bakımından önemli olmuşlardır. Atlı göçebe bir hayat tarzından yerleşik hayat tarzına geçişlerinin ve bu uygarlığa kendi karakterlerini katarak yeni bir kültür yaratılışının en güzel örneğini Uygurlarda görmekteyiz (İzgi, 1989:



13). Uygurların ilk döneminde yaşadıkları coğrafyanın etkisiyle tarımsal faaliyetlerden çok göçebe ve yarı göçebe kabileleri yağma etmeye devam etmişlerdir. Ancak Mani dini- ne girmeleri ve bunun sonucunda yerleşik hayata geçmeleri ile birlikte durum değişmiştir (Gül, 2004: 70).

9. yüzyılda Uygurlar arasında geleneksel mesleki üretim, pazarlama ve örgütlenme- nin sistemli bir şekilde var olduğunu bilmekteyiz. En eski dönemlerden itibaren Uygur- ların Çinliler ile olan ticari faaliyetlerinde ipek ve bez dokuma, keçeden yapılan ürünler, yabani at derisi ve edik dikkat çekmektedir. Örneğin; İdikut Uygur Devleti (866- 1369) devrindeki tarihî belgelerde 965 yılında Uygurların Suñ sülalesine 1000 top kumaş, 1010 yılında ise 1629 top kumaş sattıkları bilgisi yer almaktadır. (Rozibaki, 2004: 71) Ayrıca Uygurların 7. yüzyılda kumaşın yanı sıra Çinlilere doğrudan elbise sattıkları ve giyim kuşam açısından Çin kültürüne büyük etkisi olduğu da bilinmektedir (Yatsenko, 2011: 112-119).

Uygur Türklerinin yaşadığı Doğu Türkistan coğrafyasında 13. yüzyılın hem sosyo- kültürel yaşamı hem de tarımsal faaliyetleri hakkında bilgiler veren Marko Polo, Kaşgar hakkında “Burada çok sayıda giysi ve mal bulunur. İnsanlar, zanaat ve ticaretle yaşarlar ve özellikle pamuk işlerler. Çok güzel bağları, bahçeleri, meyvelikleri vardır. Toprak ve- rimlidir ve yaşamak için gerekli her şey üretilir, çünkü ülke ılımandır.” (Polo, 2003: 136) şeklinde bilgiye yer verir. Polo, Yarkent şehri ile ilgili olarak “Bu vilayetteki insanların her şeyi boldur. Burada yeterince pamuk yetişir. İnsanlar özellikle ticaret ve zanaatla yaşarlar.” (Polo, 2003: 143); Hoten için “Burada her şeyden bolca bulunur. Yeterince pamuk, keten ve kenevir yetişir, yağ, tahıllar ve şarap bulunur ve şarap bizim ülkeleri- mizdeki gibidir. İnsanlar ticaret ve zanaatla yaşarlar.” (Polo, 2003: 142-143) şeklindeki bilgilere yer verir. Kumul hakkında ise “Topraktan elde ettikleri meyvelerle yaşarlar, çün- kü yeterince yiyecek ve içecekleri vardır, hem kendilerine yetecek hem de oradan geçen yolculara, başka yerlere götüren tacirlere verecek ve satacak kadar boldur.” (Polo, 2003: 152). Bu bilgilerden Uygurların 13. yüzyılda gerek ticaret gerek el sanatları gerekse ta- rımsal faaliyetler açısından oldukça ileri bir düzeye geldiklerini anlıyoruz.

1. Uygur Türkleri Arasında Fütüvvet Kültürü ve Fütüvvetnâmeler

8. yüzyılda Çinliler, Doğu Türkistan’ı almış ve Talas ırmağına kadar olan bölgeleri de etkisi altına almışlardır. 751 yılında Talas’ta Ebu Müslim’in kumandanı Ziyad bin Salih ile Çin ordusu arasındaki savaşta Kuça valisi ağır yenilgiyle ayrılmak mecburiye- tinde kalmış ve Çinliler bir daha Maverâünnehir bölgesine gelememişlerdi. Bu savaştan sonra Türkler Araplara yaklaşıp Maverâünnehir’de Müslüman Türklerle Araplar ortak düşmanlarına karşı birlikte hareket etmişlerdir. Abbasilerin iktidara gelmesiyle, 750’den sonra Maverâünnehir İslâm merkezi olma özelliğini taşımaya başlamıştır. Artık eğitim müesseseleri kurulmaya başlamıştır. Orta Asya’da İslâmiyet, kurumlaşan müesseseler vasıtasıyla hızla yayılmaya başlamıştır. Talas savaşı, İslamiyet’in genişlemesini hızlan- dırmış, hatta esir alınan Çinliler İslamiyet’le ve Müslümanlarla tanışma imkânını elde etmişlerdir. Talas savaşından sonra da Türkler arasında İslâmiyet geniş çapta yayılmaya



başlamıştır. Abbasilerin iktidara gelmesi, Maveraünnehir’de İslamiyet’in yayılmasına bir ivme kazandırmıştır. Halife Ebu Câfer (754-775) el Mansur cizyeyi kaldırmıştır. Bölgede yaşayan Müslüman olmayan halktan alınan cizyenin kalkmasıyla birlikte, gayri Müslimlerin İslamiyet’e girmesi de artmıştır (Tuğ, 2004: 17)

Karahanlılar devrine geldiğimizde, Oğulçak Kadır Han zamanında yeğeni Satuk’un Karahanlılara sığınması, Ebu Nasr adlı Samanlı şehzadesi veya İslam sufi vaizleri ile karşılaşması, 920 yılında onun İslâm dinini benimsemesi ile neticelenmiştir. Satuk Tekin İslamiyet’i kabul ettikten sonra güvenilir adamlarını silahlandırarak gizlice Kaşgar’a girip devlet adamlarını etkisiz hale getirerek bir gece içinde tahtı ele geçirmiştir. Satuk Tekin iktidarını güçlendirdikten sonra kendisini Kara Han ilân etmiş ve “kahraman” manasına gelen “Buğra” unvanını almıştır. Amcasına karşı giriştiği taht mücadelesini kazandıktan sonra da hâkim olduğu bölgelerde İslamiyet’i resmen ilân etmiştir. Bundan sonra gayr-i müslim Türklerle savaşmaya başlamıştır (Tuğ, 2004: 35).

12. yüzyılda Uygurlar arasında Türk-İslam tarihinin en önemli sembol şahsiyetlerinden birisi olan Ahmet Yesevî’nin etkisiyle tasavvuf düşüncesi yayılmaya başlamıştır. Ahmet Yesevî, hayat hikâyesi, fikirleri, öğretileri, üslubu, tekniği, şiirleri ve yetiştirdiği şahsiyetlerle Türklerin dinî, sosyal ve edebî hayatında önemli izler bırakmıştır. Türklerin İslamiyet’e muhabbetle yaklaşımlarında, İslamiyet’i kabul etmelerinde ve Türkler arasında tasavvuf düşüncesinin yeşerip gelişmesinde öncü olan pek çok sufi olmasına rağmen hiçbir Ahmet Yesevî kadar ilgi uyandırmamış, geniş toplulukları arkasından sürükleyememiş ve tesirini bu denli devam ettirememiştir. Uygurlar arasında Ahmet Yesevî’nin hikmetleri günümüzde de çeşitli ortamlarda söylenmeye devam etmektedir (Öger-Tek, 2016).

İslamiyet’in yayılmasında tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların büyük önemi vardır. Temelde aynı kaynaktan beslenmekle birlikte, tarihi süreçte ortaya çıkan her tarikatın usul ve erkânı ayrı bir özellik göstermektedir. Tasavvufta, tarikatı “sâlikî hakikate götüren yol” şeklinde tanımlayan sûfiler, dinin zahirî ve şeklî kısmı olan şeriatın kurallarına uyulmadan tarikatla hakikate ulaşamayacağını vurgulamıştır. Tasavvuf ehli tarikatların başlangıcını Asr-ı saâdete kadar götürmektedir. Hz. Peygamber’in başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere sahâbîlere değişik usullerle zikir telkininde bulunduğu inanılır. Daha sonra bu usullerin devam ettirilmesiyle tarikatlar meydana gelmiştir. Dolayısıyla bütün tarikatların başı durumunda olan Resûl-i Ekrem’in ortaya koyduğu ilâhî yol tarikat-ı Muhammediyye diye adlandırılmıştır. İlk dört halifeye nisbetle Bekriyye (Siddîkiyye), Ömeriyye (Fârûkiyye), Osmâniyye ve Aleviyye adı verilen tarikatlardan Bekriyye ile Aleviyye’nin silsilesi devam ederek birçok koluyla birlikte günümüze kadar gelmiştir (Öngören, 2011: 97).

Sûfilerin bir araya gelerek sohbet etmeleri ve zikir yapmaları, zaman zaman inziva ya çekilmeleri için VIII. yüzyıldan itibaren hankahlar kurulmuştur. Sonraki dönemlerde dergâh, tekke, zaviye gibi isimlerle de anılan ve oldukça farklı fonksiyonlar icra eden bu merkezlerin vakıflar yoluyla varlığını sürdürmesi sağlanmış, zamanla yanına kütüphane, dershane, revak, hastaların tedavi edildiği bir bölüm, misafirhane, ambar, bağ bahçe gibi



birimler eklenmiştir. Zaman zaman hankahlar medresenin işlevlerini de üstlenmiş, tarikat eğitiminin yanı sıra başta tefsir, hadis, fıkıh, akaid, Arapça olmak üzere çeşitli konularda dersler verilmiş ve kitaplar yazılmıştır (Öngören, 2011: 97). Tarikatlar, Müslüman halkın dinî inanç ve duygularını canlı tutmanın yanı sıra gayri müslimlerin ihtidasına vesile olmak, işgalci ve sömürgecilere karşı İslâm ülkelerinde direniş cepheleri teşkil etmek, ihtiyaç durumunda İslâm ordularıyla birlikte seferlere katılmak, fethedilen bölgelere yerleşip İslamiyet’i yaymak gibi fonksiyonlar icra etmiştir (Öngören, 2011: 104-105).

Uygur Türkleri arasında İslamiyet’in yayılmasında tasavvuf düşüncesinin ve sufi hareketlerin büyük etkisi olmuştur. Bu noktada Uygurlar arasında tasavvuf-tarikat-fütüvvet ilişkisine yer vermek uygun olacaktır.

Fetâ sözlükte “genç, yiğit, cömert”; *fütüvvet* ise “gençlik, kahramanlık, cömertlik” anlamlarına gelir. Tasavvuf kaynaklarında, VIII. yüzyıldan itibaren önde gelen süfilerin fütüvvet kelimesini tasavvufi bir terim olarak kullanmaya başladıkları kaydedilir. Zaman içinde sufiler fetâyı “sufi”, fütüvveti de “tasavvuf” olarak tarif etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Tasavvuf düşüncesinde “fütüvvet” kavramı güzel ahlak, terbiye ve nezaket olarak da tarif edilmiştir. Nitekim sufiler, temel ahlaki değerleri ve en önemli faziletleri fütüvvet kelimesine yükleyerek onu tasavvufun temel kavramlarından biri haline getirmişlerdir (Uludağ, 1996: 259-260).

“Aynı dinin içinde, tasavvufa dayanan ve bazı ilkelerle birbirinden ayrılan, Tanrı’ya ulaşma arzusuyla tutulan yollardan her biri” (Türkçe Sözlük 1988: 1419) anlamına gelen *tarikât*, terim olarak “Allah’a ulaşmak isteyenlere mahsus adet, hal ve davranış” (Öngören, 2011: 95) anlamına gelmektedir. Zaman içerisinde hemen her tarikatın kural ve kaidelerini, tarikatın silsilesini vb. içine alan *tarikatname* isimli eserler kaleme alınmıştır. Sözlü gelenekten derlenerek yazı geçirilen ya da tarikatın genel kurallarını bilen tarikat şeyhi (tarikât mensubu derviş ya da müridler de olabilir) tarafından yazılan bu eserler, dinî açıdan olduğu kadar kültür, dil ve tarih açısından da büyük öneme haizdir. Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Celvetiyye tarikatının adabını anlatan *Tarikatname* isimli eseri (Hüdâyî, 2014), Kadiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu ve mutasavvıf-şair Eşrefoğlu Rûmî’nin *Tarikatname* isimli eseri (Pekolcay-Uçman, 1995: 480-482) bu tarz eserlere örnektir. Uygur sahasında da İslamiyet’in ilk yayıldığı dönemlerden itibaren belirli çevrelerde dini örgütlenme ve yapılanmaya bağlı olarak *tarikatname* ismiyle çok sayıda eser yazılmıştır. Günümüzde bu eserlerin bir kısmı Doğu Türkistan’da Eski Eserler Merkezi’nde bir kısmı da dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunmaktadır. Söz konusu *tarikatnamelerin* yapı ve içerik özellikleri özetle şöyledir:

Doğu Türkistan coğrafyasında yazılan *tarikatnamelerde*, belirli bir tarikattan ziyade İslam dininin temel kuralları yer almaktadır. İmam Cafer-i Sâdık’ın nakline dayandırılan *tarikatnameler*, soru-cevap tekniği içerisinde yazılmıştır. Sözlü gelenekten yazıya geçirilen veya sözlü geleneğin etkisiyle yazıldığı anlaşılan *tarikatname*, “Eger sorsalar kim...” şeklinde başlayan soru cümleleri ve “Cevap aygıl kim...” şeklinde devam eden cevap cümleleriyle devam etmektedir.



- Besmele, Hamdele ve Salvele ile başlar.

• Bir kişi tekbir getiriyorsa dört pir-i şeriâtı, pir-i tarikâtı, pir-i hakikâtı, pir-i mârifeti, pir-i mezhebi, pir-i rûkini ve pir-i müşfikî bilmelidir. Yine piri, yarım piri, tekbir-i bekâyı, tekbir-i fenâyı, tekbir-i rızâyı, tekbir-i sefâyı, tekbir-i meliki, tekbir-i mevkûfı, hutbe tekbirini, kible tekbirini, mihrap tekbirini ve sikke tekbirini bilmesi gerektiği ifade edilir ve bunlar açıklanır.

• Tekbir getirmenin farz mı, vacip mi, sünnet mi olduğuna ilişkin soru sorulur ve bu sorulara şöyle cevap verilir: Tekbir getirmek Allahu Teâlâ'nın Cebrail'e ferman kılmasıyla farz; Cebrail aleyhisselam'ın Nuh peygambere bunu öğretmesi ile vacip; Nuh peygamberin ümmetlerine öğretmesiyle de sünnet oldu.

• Bir kişi bu tarikatnameyi bilmezse üstatlarının ruhu o kişiden razı olmaz ve asla o kişi bereket görmez, yediği her lokma haramdır ve kıyamet günü o kişiye şefaât kılmazlar. Üstatlarının önünde utanırlar. Sahib-i tekbir, evvel Hz. Âdem, ikinci Hz. Nuh, üçüncü Hz. İbrahim, dördüncü Hz. Muhammed'in yerinde oturur. O yüzden bu tarikatnameyi bilirler.

• Yazmada, gusl-i şeriâtın su ile gusl-i tarikatın tekbir ile gusl-i hakikâtın ise tevbe ile pak olacağı vurgulanır.

• Tekbir sahibine taharetli olmak, Fatiha, İhlâs suresi ve Kur'an-ı Kerim'i doğru bilmek, üstadı için dua etmek, oturduğunda Fatiha okumak, her kişiyi kendi mertebesinde bilmek, mecliste oturduğu kişilere marifet anlatıp nasihat etmek, iyi huylu olmak, helal rızık yemek, haramdan uzak durmak, Hz. Muhammed'in şeriâtı ile amel etmek vaciptir.

Uygur sahasında *tarikatname* ile ilişkili bir diğer yazma ise geleneksel meslekleri konu alan risalelerdir. “Birkaç yapraktan veya nihayet bir iki formadan ibaret küçük kitap, kitapçık” (Türkçe Sözlük, 2011: 1980) anlamına gelen *risale*, Türk kültür ve edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır. Temelde sözlü gelenek ve kaynaklardan beslenen risale yazma geleneğinin çok yaygın olduğu Uygur Türklerinde, risalelerin bir kısmı geleneksel meslekleri konu almaktadır.

Uygurların “risale” olarak adlandırdıkları kitaplar, genellikle 13 cm uzunluğunda, 9 cm genişliğinde ve daha çok cepte taşınacak nitelikteki el yazmalarıdır. Temelde tüccarlık, ağaç oymacılığı, çobanlık, sepetçilik, çömlekçilik, dericilik, aşçılık gibi mesleklerin ortaya çıkışını, mesleğin pirlerini, mesleği icra edenlerin uyması gereken kuralları ve icra sırasında okunması gereken ayet ve duaları içeren (Öger-Kaşgari, 2016: 151-155) bu eserlerde, İslam dininin kuralları ve tarikat adabına ilişkin de bilgiler ayrı bir yer tutar.

Geleneksel meslekleri konu alan bu eserlere, fütüvvetname de denilmektedir. Fütüvvet erbabının adab ve erkânını, fütüvvet şartlarını anlatan mensur, kısmen de manzum eserler (Alyılmaz, 2011: 41) şeklinde tanımlanan fütüvvetnameler, “fütüvvet ehlinin zaman içinde ihtisaslaşması ve değişik müesseseler teşkiline gitmesi neticesinde bu eserler ihtisaslaşmaya paralel olarak genelden çıkıp hususi bir gruba hitap eden kitaplar haline gelmiş; Kesbname, Kitab-ı Hiref, Risale-i Habbazan, Risale-i Hayyatan, Risale-i Ness-



can, Risalesi Sakkayan, Kitab-ı Sakka, Sakka-name, Tıraş-name vb. adlarla anılmaya başlanmıştır (Alyılmaz, 2011: 41). İslam dünyasında VIII. yüzyılda Irak ve İran'da başlayıp zamanla tasavvuf çevrelerine ve mesleki teşekküllere nüfuz eden fütüvvet kavramını konu edinen ve giderek bu teşekküllerin bir çeşit nizamnamesi hüviyetine bürünen risalelere genellikle fütüvvetname adı verilmektedir (Ocak, 1996: 264). Fütüvvetnamelerde mesleğin öncülerinin, geçmişinin ve ilkelerinin dinî ve ahlaki değerlerle bütünleşerek bazen tahkiye bazen diyaloglarla bazen de soru cevap yoluyla anlatıldığı görülür (Alyılmaz, 2011: 42).

Yüzyıllarca sözlü gelenek aracılığıyla aktarılan geleneksel mesleklerle ilişkin bilgi ve tecrübeler, farklı yüzyıllarda Çağatay yazı dilinde *risale* adıyla yazıya geçirilmiştir. Uygur Türklerinde, geleneksel mesleklerin ve bunların *yasası* olarak tanımlayabileceğimiz risalelerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Ancak yaptığımız araştırmalarda, farklı ülkelerdeki kütüphane kataloglarında (Doğu Türkistan'da Kedimki Eserler İşhaneleri, Lund Üniversitesi Gunnar Jarring Koleksiyonu, Berlin Devlet Kütüphanesi, Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesi, Fransız Bilimler Akademisi Kütüphanesi ve şahsi kütüphaneler) 40 mesleğe ilişkin 120 civarında risale tespit etmiş bulunmaktayız.¹

Risalelerin yazılış maksatları ile ilgili farklı fikirler ileri sürülebilir. Ancak bizim bu konudaki kanaatimiz, risaleler bir mesleğin sözlü gelenekte kesinleşmiş ve kalıplaşmış icrasının ve kaidelerinin sonraki kuşaklara doğru aktarılması ve onlara kılavuz olması amacıyla yazıldığı şeklindedir. Risalelerde mesleğe ilişkin bilgi ve becerilerin kazandırılması yanında dinî bilgilerin de öğretilmesi hedeflendiği açıktır. Çünkü risalelerde bütün bilgiler soru-cevap şeklinde ifade edilmiş ve mesleğin icrası sırasında okunması gereken ayet ve dualar açıkça belirtilmiştir.

Çağatay Türkçesinde *risale*, Osmanlı Türkçesinde *fütüvvetname* ismiyle anılan dinî hüviyete sahip bu tarz eserlerde temel kaynak, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin hadisleridir. Uygurlarda geleneksel mesleklerle ait bu risalelerin içeriğinde belli bir sıranın takip edildiği görülmektedir. Bu risalelerin içerik sıralaması genellikle, besmele hamdele ve salvele, İmam Ca'fer-i Sadık'tan alınan bir rivayet ve mesleğin doğuşu, mesleğin ilk piri, mesleğin farz mı vacip mi sünnet mi olduğu, mesleğin farzları vacipleri sünnetleri, mesleğin geçmiş pirleri, mesleğe ait iş ve uygulamaların, alet ve araçların hangi pirlere miras kaldığı, mesleğe ait iş ve işlemler gerçekleştirilirken hangi dua ve ayetlerin okunması gerektiği, şeriat, tarikat, hakikat, marifet ve müşfik vb. pirlere kimler olduğu, dört

¹ Çağatay Türkçesiyle yazılan ve geleneksel meslekleri konu alan bu risalelerden kitap olarak yayımlananların bir kısmı şöyledir: ÖGER, Adem vd. (Editör) (2017). *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Aşfezlik (Aşçılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Harrâtılık (Ağaççılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Nemed-mâllık (Keçecilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Kassâblik (Kasaplık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Tegürdmençilik (Değirmencilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.



tekbirin ne olduğu ve buna riayet etmenin fazileti ve getirileri, tekbir sahipliği ve tekbir sahiplerinin kimler olduğu, tekbir sahibinin vâcipleri, mesleğin haram, günah ve edepleri, meslek risalesinin ehemmiyeti ve dua şeklindedir (Tek, 2016: 889).

Bütün risalelerde Kur'an-ı Kerim'in sure ve ayetlerine, Hz. Peygamberin hadislerine yer verilmekle birlikte sure ve ayetlerin özellikle mesleğe ait iş ve işlemler gerçekleştirilirken kullanıldığı görülmektedir. Meslek erbabının mesleği ile ilgili işi icra ederken hangi aşamada hangi sureyi ya da ayeti okuması gerektiği risalelerde ayrıntılı bir biçimde belirtilmiştir. Ayrıca mesleki kural ve kaidelerin yanı sıra tarikat ve tasavvufu önemli yer tutan pir-i şeriât, pir-i tarikât, pir-i hakikât, pir-i mârifet, tekbir getirmenin önemi, İslam dininin kuralları ve ahlaki unsurlar sık sık vurgulanır. Dolayısıyla bu eserler, içerik açısından tarikatname ile ilişkili olup ortak özellikler taşımaktadır.

Risaleler incelendiğinde mesleğin geçmişi, kökeni hakkındaki bilgilerin İmam Cafer-i Sadık'a dayandırılarak İmam Cafer-i Sadık'ın ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Şii inancındaki İsnâaşeriyye'nin altıncı, İsmâillîye'nin beşinci imamı olan ve Ca'feri fikhının kurucusu sayılan (Öz, 1993: 1) İmam Cafer-i Sadık hemen hemen bütün risalelerde ravi olarak karşımıza çıkar ve mesleğin doğuşu ve ilk piri ile ilgili bilgiler ondan nakledilen rivayetlere dayandırılarak anlatılır. Risale-i Kassaplık'ta İmam Cafer-i Sadık'a dayandırılan rivayet şöyle nakledilir: "Amma hazret-i seyyidina İmam Cafer-i Sadık ve reh-nümâ-yı muvafık radiyallâhu Teala andağ rivayet kılıpdurlar kim künlerde bir küni Hak Teala'dın emri-ferman hitap boldu ki Hazret-i Cebrail aleyhisselamğa derhal barıp Hazret-i Civanmerd Velîğa kassaplık ahkâmını ta'lim bergil dip Tarfetu'l 'ayn içinde Hazret-i Cebrail aleyhisselam kelip Hazret-i Civanmerd Veliyullahğa kassaplık hünerini ta'lim berdiler (Çakmak, 2016: 185).

Yukarıda da görüldüğü üzere mesleğin doğuşu ile ilgili olarak İmam Cafer-i Sadık'ın rivayetlerine dayandırılan anlatılarda mesleğin ilk piri sayılan peygamber ya da kutsal/yarı kutsal kişiye Allah'ın emrine ulaştıran ve bu emir doğrultusunda meslekle ilgili ilk ve temel bilgileri öğreten Allah'ın dört büyük meleğinden biri olan Cebrail'dir. Allah'ın dinini, vahiylerini onun peygamberlerine ileten, Allah ile peygamberler arasındaki irtibatı sağlayan Cebrail, elçilik görevini bu kez mesleğin seçilmiş pirine Allah'ın emrini ileterek ve meslekle ilgili gerekli bilgileri ona öğreterek yerine getirmektedir. Bu ifadelerle mesleğin asıl kaynağının Allah olduğu, mesleğin insanoğlunun yaşamını kolaylaştırmak için bizzat Allah tarafından insanlara bahşedildiği vurgulanmakta; böylece de mesleğin kutsiyeti ve neden kutsal olduğu da açıklanmaktadır. Aynı zamanda yukarıda da ifade edildiği üzere Allah'ın dinini yaymak için gönderdiği peygamberler gibi mesleğin piri, önderi kabul edilen kimselerin de seçilmiş kimseler olduğu hatırlatılarak mesleğin kendisi gibi onlara duyulması gereken saygı da vurgulanmaktadır (Tek, 2016: 892). Risalelerde, mesleğin *el kitabı* mahiyetindeki risaleyi saklamak, haftada, ayda veya yılda bir kez okumak ve pirlere dua etmek gerektiği sık sık vurgulanan hususlardandır.

Ahmet Yaşar Ocak, "fütüvvet kavramının tarihi gelişimini ve evrimini iyi anlamak ve takip edebilmek için Cahiliye devrinde Arap toplumundaki feta tipinden İslami dönemde kurumlaşmış bir fütüvvet teşkilatına, bu teşkilatın sufilikle birleşerek tasavvufi



bir nitelik kazanmasına, bu noktadan sonra da esnaf kesimiyle kaynaşarak mesleki bir mahiyet alan Ahilik kurumuna dönüşmesine kadar uzanan süreci bir devamlılık olarak görmek ve birinden ötekine geçişin nasıl meydana geldiğini iyi belirlemek gerekir.” (Ocak, 1996; 261) şeklinde fütüvvet kavramının tarihi süreçteki anlam ve işlev dünyasına ilişkin önemli bir tespitte bulunmuştur. Bu noktada Uygur sahasında yazılan *tarikatname* ve *risale* şeklinde adlandırılan eserleri yaratım ve aktarım, şekil ve yapı, içerik ve işlev özellikleri bağlamında değerlendirdiğimizde, *tarikatname* tarzındaki eserlerin İslamiyetin kabul edildiği ilk yıllardan sonra oluştuğunu; risalelerin ise daha sonraki dönemlerde *tarikatnamelerin* etkisiyle bir mesleğe ilişkin kural ve kaideleri de içine alacak şekilde yazıldığını söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle IX. yüzyılda tasavvuf hareketine paralel olarak sufilikle iç içe geçen tasavvufi fütüvvet” düşüncesiyle *tarikatnamelerin* (Sûfî Fütüvvetnameleri (IX-XIII. yüzyıllar) yazıldığını; sonraki aşamada esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir sufi kurum hüviyetini geniş ölçüde koruyan, mesleki kuralları da içine alan risalelerin (Fütüvvet Teşkilatına Ait Fütüvvetnameler (XIII- XIV. yüzyıllar) yazıldığı söylenebilir (Ocak, 1996: 264-265).

2. Uygur Türklerinde Fütüvvet Kültürünün Ahilik Teşkilatına Etkisi

Ahilik teşkilatına benzer mesleki örgütlenme ve toplantıların Uygur Türkleri arasında da olduğu son dönemdeki saha çalışmalarında tespit edilmiştir. Önceki yüzyıllar hakkında çok bilgi sahibi olmamakla birlikte² 19-20. yüzyılda geleneksel mesleğin öğrenme süreçleri, icrası ve meslek ahlakı gibi unsurların sözlü kaynakların aktarımıyla açıkça ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Uygurlarda geleneksel mesleklerin öğretim sürecini şu şekilde özetleyebiliriz: “Küçük yaşlarda babasının mesleğini icra etmek istemeyen ya da babasının belirli bir mesleği olmayan çocuklar, babası tarafından bir ustanın yanına götürülür. Ustaya çocuğu çırak olarak kabul edip etmeyeceği sorulur. Usta çocuğu çırak olarak kabul ettikten sonra çocuğun ailesi ustaya hediye (2-3 metre kumaş, şeker, et veya para) verir. Ardından usta evi yakın olan çırağa evinde kalması için izin verirken evi uzakta olan çıraklar ustasının evinde kalır. Ustanın evinde kaldığı sürece çırağın yeme-içmesi ve barınmasını ustası üstlenir. Bu süreçte çırak da ustasının hem ev hem de dışarıdaki işlerine yardımcı olur. Bu sürede kazanılan para ustaya aittir. Ancak usta bayramlarda ve belirli günlerde çırağa harçlık verir. Ustanın yanında 36 ayını dolduran ve ustalık beratı almaya hak kazanan çırağın ailesi, ustanın ailesini ve mahallenin aksakallarını bir yerde toplayarak onlara ziyafet verir. Usta ve aksakalların icazetiyle yeni bir işyeri açma hakkını elde eder. Bu toplantıda usta, çırağa usta malı olması bağlamında genellikle bir meslek risalesi hediye eder” (Muhetaer, 2017: 34-35).

Örneğin keçecilik mesleğinde bir ustanın yetişme süresinin ortalama üç yıl olduğu ve mesleği başarıyla icra edenlerin toplantılarda meslek erbabına tanıtıldığı görülmektedir. Şagirdler mesleği öğrenme süresince genellikle üstadının evinde kalmakta, onun

² Uygurlar arasında 13. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar ahiliğe benzer bir yapının varlığına ilişkin yazılı kaynaklara ulaşamadık. Ancak geleneksel meslek risalelerinde verilen bilgilerden böyle bir yapının olduğunu söylemek mümkündür.



mesleki işlerinin yanı sıra diğer işlerinde de ona yardımcı olmaktadır. Ayrıca üstad, şagirdine okuma yazmayı, dini eğitimi ve mesleki kuralları birlikte öğretmektedir (Muhetaer, 2017: 34-35).

Uygur Türkleri arasında 1970’li yıllara kadar Kaşgar’ın Yarkent ilçesinde keçecilik mesleğini icra edenlerin her cumartesi günü bir araya gelerek Kur’an-ı Kerim okuma suretiyle toplantıyı açmışlar ve ardından keçecilik risalesini okuyarak mesleğin icrasında uyulması gereken iş ve işlemlere ilişkin bilgileri çırak ve kalfalara aktarmışlardır. Ayrıca bu toplantıda koyun kesilerek mesleğin icracılarına ziyafet verilmiştir. Yemeğin ardından Kur’an-ı Kerim okuyarak tekrar risaleden parçalar okunup istişarelerde bulunulmuştur. Toplantının sonunda meslekte yeni yetişen ve başarılı olan şagirtler, üstadları tarafından meslek erbabına tanıtılarak ustalık beratını almış ve dükkân açması, mesleği usta olarak devam ettirmesi gibi hususlarda yetkin olmuştur (Muhetaer, 2017: 36).

Ahiliğin kaynağı hakkında farklı görüşler mevcuttur³ ve bu görüşler çeşitli çalışmalarda değerlendirilmiştir. Ahiliğin Anadolu’da ortaya çıkıp teşkilatlanması ve kurumsallaşmasında iki etken görülmektedir. Bunlardan birincisi fütüvvet düşüncesini siyasi amaçlarla teşkilatlandıran Halife Nasır’ın Anadolu’ya elçiler göndermesi, ikincisi ise Moğol istilası nedeniyle Anadolu’ya olan göçlerdir. Bir başka ifadeyle ahiliğin Anadolu’da ortaya çıkması, teşkilatlanması ve kurumsallaşmasında Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya göç ederek burasını Türkleştirmeleri, İslamlaştırmaları ve Anadolu’yu kendilerine yurt edinmeleri ve yine Moğol istilası nedeniyle çok sayıda fütüvvet ehlinin de Anadolu’ya göç etmesi ve yerleşmesi sürecidir (Çakmak, 2014: 149, 152).

Bu bağlamda Türkistan coğrafyasında İslamiyet’in kabulü ile başlayan ve 12. yüzyılda yüzyıldan itibaren Yesevilik tarikatının etkisiyle örgütlü bir yapıya ulaşan sufi hareketlerin ve bu çevrelerde yazılan tarikatnamelerin daha sonra geleneksel mesleklerin yasası tarzında mesleki örgütlenmeyle de ilişkili olarak ortaya çıkan risalelerin (fütüvvetnameler) Anadolu’ya göçle birlikte bu coğrafyada Ahilik teşkilatının yapılanmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Ahilik geleneğinde, teşkilata girecek kimsenin ilk önce fütüvvetnâmelerde belirtilen dinî ve ahlaki emirlere uymak zorunda olduğunu biliyoruz. Tarikatname ve risalelerde belirtilen teşkilât mensuplarında bulunması gereken vasıflar; vefa, doğruluk, güvenilirlik, cömertlik, tevazu, doğru yola sevk etme, affetme, tövbe şeklinde sıralanmıştır. Alkol, zina, yalan, gıybet, hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren sebepler arasında sayılmıştır (Gölpınarlı, 1953: 115).

Ahiliğin fütüvvetle açık ve uzun vadeli bir süreç içerisinde ilişkisinin bulunduğu ve dolayısıyla böyle bir ilişki olmadan Ahiliğin ortaya çıktığını söylemek imkânsızdır. Özellikle Orta Asya’da ve Doğu Türkistan coğrafyasında var olan mesleki örgütlenme ve

³ Bkz. KÖPRÜLÜ, Fuad (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, s. 211-212; GÖLPINARLI, Abdülbaki (2011). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XII, (Tıpkı Basım) İstanbul, s. 17-20; ÇAĞATAY, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya, s. 52; GÜNAY, Ünver (1998). “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Kayseri, s. 70.



geleneksel mesleklerin yasası diyebileceğimiz risalecilik geleneği göçlerle Anadolu'ya taşınmıştır. Ayrıca “âlim, derviş, sanatkârlar” gibi toplumun yaşam biçimini büyük ölçüde etkileyen faktörlerin de Ahilik geleneğinin teşekkül ve terekkiyatında etkisini göz ardı etmemek gerekir.

SONUÇ

Sosyoloji, tarih, folklor, iktisat, din gibi çeşitli disiplinlerin farklı yaklaşımlarıyla incelemeye tabi tutulan Ahilik teşkilatı, farklı kaynaklardan ve kültürel katmanlardan beslenerek kendine özgü geleneksel bir yapı oluşturmuştur. Ancak bu yapının oluşmasında önemli etkenlerden biri olan fütüvvet kültürünün ve bu çerçevede oluşturulan fütüvvet-namelerin Türkistan coğrafyasındaki durumu üzerine çalışmalar oldukça sınırlıdır. Türk kültür coğrafyasında yaygın olan tarikatname ve risale adıyla anılan yazılı kaynakların günümüzde Doğu Türkistan coğrafyasında Uygurların geleneksel olarak devam ettirdiği meslekler ile birlikte incelendiğinde, din-meslek ilişkisinin daha sağlıklı ortaya konacağı muhakkaktır. Ayrıca sözlü gelenek ile yazılı metinler birlikte ele alındığında, bu eserlerin mesleği öğrenme süreci, mesleğin icrası ve elde edilen ürünün pazarlanması gibi hususlardaki işlevleri daha net ortaya konacaktır. Bir başka husus ise Doğu Türkistan'dan batıya doğru göçlerle taşınan mesleki örgütlenme ve risalecilik geleneğinin Anadolu sahası Ahilik teşkilatı ve Ahilik fütüvvetnameleri ile karşılaştırmalı olarak incelenmesi, aynı köklerden beslendiğini düşündüğümüz kültürel yapının zaman ve coğrafyaya bağlı olarak değişim, dönüşüm ve yeni oluşumların nasıl temayüz ettiğini ortaya koyması bakımında büyük öneme sahiptir.

KAYNAKLAR

- Alyılmaz, Semra (2011). *Risâle-i Mûze-dûzluk*, Ankara: Elik Yayınları.
- Çağatay, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya.
- Çakmak, Muharrem (2014). “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, S. 13, s. 143-158.
- Çakmak, Serkan (2016). *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana-bilim Dalı.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1953). “Burgazî Fütüvvetnâmesi”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası XV*, s. 115.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2011). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XII, s. 17-20, (Tıpkı Basım) İstanbul.
- Gül, Bülent (2004). *Eski Türk Tarım Terimleri*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Günay, Ünver (1998). “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Kayseri.
- Hüdâyi, Azîz Mahmûd (2014). *Tarikatnâme Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- İzgi, Özkan (1989). *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kedimki Uyğur Hüner-Kesip Risaleleri (1) (1988). Yayıma hazırlayan: Nesrulla Mehsum Lükçüni, Kurban Veli, Kaşgar, Kaşgar Uyğur Neşriyatı.
- Köprülü, Fuad (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Muhetaer, Mukaidaisi (2017). Kashi Min Jian Shou Gong Yi Pin De Bao Hu Yu kai Fa-yi Hua Zhan Wei Li, Yüksek Lisans Tezi, Şincañ Üniversitesi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 264-265, İstanbul.
- Ögel, Bahaeddin (1991b). *Türk Kültür Tarihine Giriş 2*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öger Adem; Abdureşit Kaşgari, Nuriman (2016). “Uygurlarda Risalecilik Geleneği ve Rengrizlik Risalesi”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 41, s. 151-183.
- Öger, Adem; Kılıç, Filiz (Editör) (2016). *Risâle-i Kassâblık (Kasaplık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Kılıç, Filiz (Editör) (2016). *Risâle-i Tegürdmençilik (Değirmencilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Tek Recep (2016), “Uygurlarda Hikmet Söyleme Geleneği ve Çağatayca İki Yazmada Bulunan Hikmetler“, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 8, s. 10-49.
- Öger, Adem; Tek, Recep (Editör) (2016). *Risâle-i Aşfezlik (Aşçılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Tek, Recep (Editör) (2016). *Risâle-i Harrâtlık (Ağaççılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Tek, Recep (Editör) (2016). *Risâle-i Nemed-mâllık (Keçecilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; TEK, Recep (Editör) (2017). *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öngören, Reşat (2011). “Tarikat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 40, s. 95-105, İstanbul.
- Öz, Mustafa (1993). “Ca’fer es Sâdık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VII: 1-3.



- Özerkmen, Necmettin (2004). “Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44/2, s. 57-78.
- Pekolcay, A. Neclâ, Uçman, Abdullah (1995). “Eşrefoğlu Rûmî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.11, s. 480-482, İstanbul.
- Polo, Marco (2003). *Dünyanın Hikâye Edilişi Harikalar Kitabı 1*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Rozibaki, Abdusemet (2004). “İdikut Hanlığınıñ Kol Hünervençilik İgiliki Toğrisida”, *Turpan*, S 3, s. 71-74.
- Tek, Recep (2016). “Din-Meslek İlişkisi Bağlamında Geleneksel Meslek Risaleleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *IV. Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları.
- Tuğ, Kadir (2004). *Doğu Türkistan'da Hocalar Dönemi*, Doktora Tezi, Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkçe Sözlük* (1988). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 259-261, İstanbul.
- Yatsenko, Sergey A. (2011). “Çin Sanatında Erken Dönem Türk Erkeğinin Giyim-Kuşamı”, Çev.: Hicran Karataş, *Karadeniz*, S 11, s. 112-141.

ŞEHİRLEŞME-MEDENİLEŞME VE AHİLİK: ANKARA ÖRNEĞİ

URBANIZATION- CIVILIZING AND AHI- ORDER:
THE EXAMPLE OF ANKARA



Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

Ankara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

ahmetcahid@hotmail.com



Özet

Şehir, İbn Haldun'da medeniyet anlamında kullanılan bir tabirdir. Şehir - insan ilişkisine ve insanın kemâlatının fazıl şehir ile gerçekleştirilebileceğine dair vurgu, Farabi'nin Medinetü'l-Fazılası'nda da geçmektedir. Şehir ve insan, birbirinin mütemmim cüz'üdür. Bu sebeple İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan'ın manevi tekâmülüne bireysel bir konum biçerek onu toplumun dışında tutarken eserin sonunda kahraman, şehirle bütünleşmiştir.

Şâr-şehir, tasavvufi istılahta da yer bulur. Medine, şehir-şâr, "cem'u'l-cem'" makamı kabul edilir. Yani eşyayı Allah ile müşahade etmek, Allah'ın güç ve kudretinden başka her türlü güç ve kuvvetten berî olmak demektir. Bu manada kullanım Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Velî ve Niyâzî-i Mısırî gibi sufilerin mısralarına da yansımıştır.

Şehir, kuru bir bina ve insan topluluğu değildir. İnsan gibi yaşayan, içinde barındırdığı toplumun dışı yansıyan yüzüdür. Bu manada şehrin sosyo-kültürel yapısına yönelik her bir olumlu katkı, o toplumun medeniyet tasavvuruna da bir ayna hüviyetindedir. Medeniyet tasavvurunda din ve dini kurumlar, içinden çıktıkları toplumların aynı zamanda kimliğini oluşturmaktadır. Doktriner yapısının şekillenmesinde dinin temel referans olduğu Ahilik, ticari hayatı düzenlenme yönüyle öne çıkmakla birlikte sosyo kültürel alanda geniş bir faaliyet alanına sahiptir.

Bizim bu tebliğdeki amacımız, Ankara'da faaliyet göstermiş Ahi zaviyelerinin, Selçuklu, Beylikler Dönemi ve Osmanlı'yı kapsayan tarihi süreci içinde Ankara'da yerleşik kültüre geçiş dâhil icra ettikleri siyasi, sosyal ve kültürel görevlere dikkat çekmektir. Böylece tarihten gelen kimliğin, günümüz anlam arayışındaki toplumlarına bir model sunma potansiyeli tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Ahilik, Ankara, Şehirleşme, Din, Tasavvuf.

Abstract

The city is a term whose definition is used as a civilization in Ibn Khaldun's perspective. Farabi also touches upon the city- human relationship as well as the emphasis on the fact that the maturity of the human-being could be realized through the fadl (ilm, marîfa and goodness) in his Medinetu'l- Fazila. The city and the human- being are their complementary particles of each other. Therefore, Ibn Tufail excludes Hayy b. Yakzan from the city by giving a personal place in his spiritual maturity, but he concludes that the character becomes integrated with the city.

Shar (another name for the city)- city is reflected in Sufi terms too. Medina, city – shar is accepted as "cemu'l- cem" stage. In other words, it



means to observe the object by Allah and stay away from all power except from the power of Allah. The same definition also is reflected in the lines of the Sufis such as Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Velî and Niyâzî-i Mısırî.

The city is not a community of building or people. It lives like a human- being and is the face, which reflects the society it includes to the outside. In this sense, every positive contribution for the socio- cultural structure of the city is also the mirror of the civilization envision of that society.

In the civilization envision, the religion and religious entities at the same time establish the identity of the societies they emerged from. Ahi-order whose doctrinal structure is shaped based on the religion has a wide activity area in the socio- cultural field while it comes to the forefront with its feature in arranging the commercial life.

Our purpose in this paper is to draw the attention towards the political, social and cultural duties including established culture the Ahi zawiya perform during the period including the Seljuk, Beyliks (Principalities) and Ottoman Empire in Ankara. Thus, we will be able to discuss the potential of presenting a model for the societies seeking the meaning in our current time by the identity coming from the history.

Keywords: Ahi- Order, Ankara, Urbanization, Religion, Tasawwuf (Sufism)

GİRİŞ

Şehir, İbn Haldun'da medeniyet anlamında kullanılan bir tabirdir. Medeniyetin yerleşik kültürle ilişkisine dair bu vurgu, İbn Tufeyl'in eserinde de kendine yer bulur. Hayy b. Yakzan manevi tekâmülüne toplumun dışında yer verirken eserin sonunda kahraman, şehirle bütünleşmiştir. Şehir-insan ilişkisine ve insanın kemâlatının fazıl şehir ile gerçekleştirilebileceğine dair vurgu, Farabi'nin Medinetü'l-Fazılası'nda da geçmektedir.¹

Şâr-şehir, tasavvufi ıstılahta da yer bulur. Medine, şehir-şâr, sufi terminolojide "cem'u'l-cem" makamı kabul edilir. Yani eşyayı Allah ile müşahede etmek, Allah'ın güç ve kudretinden başka her türlü güç ve kuvvetten berî olmak demektir.² Bu manada kullanım Yunus Emre, Niyâzî-i Mısırî ve Ankara özelinde Hacı Bayram-ı Velî gibi sufilerin mısralarına da yansımıştır.

Şehir, kuru bir bina ve insan topluluğu değildir. İnsan gibi yaşayan, içinde barındırdığı toplumun dışı yansıyan yüzüdür. Bu manada şehrin sosyo-kültürel yapısına yönelik

¹ Bk. Ahmet Cahid Haksever, "Şehrin Kimliğinde Vakıf Geleneği ve Tasavvufi Kurumlar: Tekkeler, Zaviyeler, Türbeler (Çankırı Örneği), Uluslararası Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyumu, (12-14 Mayıs 2017).

² Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Otto Yay., Ankara 2014, s. 98.



her olumlu katkı, o toplumun medeniyet tasavvuruna da bir ayna hüviyetindedir. Medeniyet tasavvurunda din ve dini kurumlar, içinden çıktıkları toplumların aynı zamanda kimliğini oluşturmaktadır. Doktriner yapısının şekillenmesinde dinin temel referans olduğu Ahilik, ticari hayatı düzenlenme yönüyle öne çıkmakla birlikte siyasi ve sosyo kültürel açıdan geniş bir faaliyet alanına sahiptir.

Bizim bu tebliğdeki amacımız, insan ve şehrin birbirinin aynası olduğu düşüncesinden hareketle Ahilerin inşa ettikleri kurumlarla şehirleşmeye etkileri üzerinedir. Ahilerin de önemli ölçüde katkıda bulundukları şehirleşme-medenileşme üzerine çalışmaların, günümüzün dünyevileşme, yabancılaşma tehlikesi altındaki insanının faziletli bir şehir inşasına dair arayışında ona bir model sunma potansiyeli tartışılacaktır.

Konu bütünlüğü açısından öncelikle şehirleşme, medenileşme, yerleşik kültür ve göçebelik kavramlarına değinmek istiyoruz.

Medeniyet, Şehirleşme

Medeniyet, Arapça, “şehir” anlamındaki “medine” kelimesinden gelir. Şehirliklik, şehre has yaşam tarzını ifade eder. Bu konumuyla medeniyet, belirli bir insan topluluğunun belirli bir coğrafya ve zaman içindeki manevi varlıklarını, fikir ve sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerini ve değerlerini ihtiva eden bir kavramdır.

Toplumsal dayanışma duygusu ile hareket eden topluluklar, şehirli ve göçebe olmak üzere iki ayrı örgütlenme biçimine sahiptirler.³ Göçebe kültüre göre yerleşik kültür, başta eğitim imkânlarından yararlanma olmak üzere, belirli bir idare ve otorite altında uyumlu yaşamak çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu manada şehirler, içinde doğup serpildiği medeniyetlerin görünen yüzüdür. Bir medeniyeti anlayıp kavramanın en kolay yolu, şehirlere nüfuz etmektir.⁴

Yerleşik hayatın tezahürü niteliğindeki şehrin silueti, o şehri oluşturan insanların da aynasıdır. Medeniyetin yansıması olan şehirler nitelikli, yetişmiş insanlar olmadan temayüz edemez. Anadolu’ya dönük akınlar, bu toprakları 11. 12. yüzyıldan itibaren Müslümanlar için kalıcı birer vatan haline getirmiştir. Neredeyse tüm İslam âleminde Anadolu’ya gelen münevverler vardır. Horasan erenleriyle başlayan bu yolculuk göçebelikten yerleşik hayata geçmede önemli işlevler görmüştür.⁵ Anadolu’daki şehirleşmede, medenileşmede genelde tasavvufi kurumlar özelde Ahîler önemli bir kimlik mirası bırakmışlardır.

³ Ahmet Cahid Haksever, “Osmanlı Şehrinin Kültürel Dokusunda Tasavvuf: Çorum Örneği”, Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu(25-27 Kasım 2011), Ankara 2012, s. 157.

⁴ Selim Özarslan, “Dinin Osmanlı Şehirlerindeki Yeri ve Dini Kurumlar”, Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu (25-27 Kasım 2011), Çorum Belediyesi Yay., Ankara 2012, s. 174.

⁵ Haksever, agm, s. 157.



Ankara'da Ahiler

Ömer Lütfi Barkan'ın, fütüvvetin Anadolu'da sûfi karaktere bürünmüş şekli olarak yorumladığı⁶ Ahîliğin Anadolu'da teşkilatlanmasına öncülük eden Ahî Evran'dır. O, Batı Azerbaycan'ın Hoy kentinden olup Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhüsrev zamanında Anadolu'ya gelmiştir. Ahî Evran, debbağları (dericileri) ve diğer esnaf kollarını da içine alan, günümüzde de "Bedesten" diye adlandırılan, dönemine göre büyük sanayi sitelerinin kurulmasına öncülük etmiştir.⁷ Kendisi, Evhadüddin Kirmani'nin kızı olan Eşi Fatma Ana'nın kurduğu "Bacıyân-ı Rûm" teşkilatını da himaye ederek her iki kurumun gelişmesi için çaba sarf etmiştir.⁸ Ahîler, fetihlerin Batı'ya doğru götürülmek istendiği noktalarda sınır boyu sakinlerini koordine görevi de üstlenmiştir

Anadolu Selçukluları dönemi ve sonrasında Ahilerin faaliyet gösterdiği yerleşim birimlerinden biri, Ankara'dır. Ahiler bölgenin önemli şehirlerinden olan şehrin siyasi, sosyal ve kültürel hayatında önemli tesir icra etmişlerdir.

Ahileri şehrin siyasal ve sosyo-kültürel alanında önemli derecede etkin kılan başlıca unsur eğitilmiş, iyi yetişmiş insan gücüdür. Anadolu Selçuklularının 1290'dan itibaren Anadolu'daki nüfuzunu kaybetmesiyle başlayan siyasi boşluk, bu nitelikli insan gücü sayesinde Ankara'da çok hissedilmemiştir.

Eratnalıların Ankara'da etkin olduğu dönemi de kapsayan Ahilerin nüfuzu 1361-62'de Osmanlılara bağlanıncaya kadar devam etmiştir. Bu süreçte Ankara Ahilerine Ahi Hüsameddin Hüseyin, onun ardından oğlu Şerafeddin, Mehmed, Yusuf, Hasan, Hüseyin gibi Ahi reisleri liderlik etmiştir.⁹ Ancak Ahilerin Ankara'daki siyasi nüfuzunun, hükmetme arzusundan ziyade, ticaretin gelişmesinde elzem olan huzur ve güven ortamı ihtiyacının tabii bir neticesi olduğu söylenebilir. Nitekim İkdâm Gazetesi Ahmed Refik Ankara Ahilerine Dair" başlıklı makalesinde "Ahiler hükümet etmezlerdi. Bununla beraber hükümdar bulunmadığı yerlerde hâkim onlardı. Ankara'da da hükümdar bulunmadığı için memleket ahilerin ellerinde idi. Ahilerin saltanatla alakaları yoktu. Bu sebepten Selçuki devletinin hâkimiyet ve inkırazı, Ahilik üzerinde hiçbir tesir icra edememişti. Ankara, Selçukilerin inkırazından sonra İlhanilerin eline geçtiği zaman Ahilik Ankara'da yine hâkimdi..." Diyerek bu duruma dikkat çekmektedir.¹⁰

⁶ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi, Ankara 1942, c.II, s. 283.

⁷ Yusuf Ekinci, Ahilik, Ankara 1991.

⁸ Ziya Kazıcı, "Ahilik", DİA, İstanbul 1988, c. 1, ss. 540-542; Galip Demir, "Ahilik ve Yükselen Değerler", <http://Ahilik.net/wp-content/uploads/2008/11/Ahilik.pdf>, (Erişim Tarihi: Ekim 2017).

⁹ Ahiler her ne kadar I. Murat'ın Rumeli Seferi'ne çıkış sürecinde Osmanlı'nın doğu sınırını güvenlik altına alma gayesine matuf savaşmadan şehri teslim etseler de şehirde nüfuz sahibi olmayı sürdürmüşlerdir. Emel Kılıç, "Ortaçağ'dan Günümüze Ankara'da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, Ahilik Uluslararası Sempozyumu: Kalite Merkezli Yaşam Bildiri Kitabı, Kayseri 2011, s. 323.

¹⁰ Abdülkerim Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2011, s. 3, 12.



Ahilerin siyasi nüfuzunun, dönemin şehirleşme anlayışının doğal bir sonucu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu döneme özgü kale-şehirlerinin istişareye dayalı yönetim anlayışı onlara bu imkânı sunmuştur. Ahi yönetim şeklinin naif bir yapıya sahip olduğunu söylemek de çok mümkün değildir. Ahi reislerinin kimi zaman bir valinin ya da hâkimin görevlerini de icra ettikleri, şehrin teşekkül ettirilmiş askeri birlikleriyle düşman saldırılarına karşı savundukları hatta Yıldırım Beyazıt döneminde Ankara’da büyük bir Ahi isyanı çıktığı ve devleti epey uğraştırdığı nakledilmektedir. Bu durum, Osmanlı Devleti’nin nüfuzunun artmasına dek sürmüş, Fatih’le birlikte ahilerin faaliyet alanları daralarak ticarete münhasır yapıya bürünmüşlerdir.¹¹

Ahilerin Yerleşik Kültüre Geçişe, Şehirleşmeye Katkıları

Anadolu’da Selçuklular, Beylikler ve Osmanlıların hâkimiyet göstergelerinden biri, fethedilen yere cami yapılması ya da en büyük kilisenin camiye çevrilmesidir. İnşa edilen cami, tekke veya zaviye yeni bir yerleşim biriminin ilk nüvesini teşkil eder. Zira ibadeti hür, bağımsız olarak icra etme yanında cami, tekke, medrese, türbe gibi dini yapılar, sosyal ve kültürel açıdan toplumun temel ihtiyaçlarına da cevap vermektedir. Dini kurumlar merkezde kalmak üzere aile yapısına ve coğrafi konuma uygun olarak, komşuluk hukukuna riayetle (ki bunun ilk göstergelerinden biri güneşini kesmemektir) yerleşim birimlerle inşa edilmeye başlanır, mahalle ve diğer yerleşim birimleri teşekkül eder.

Mimaride fonksiyonellik ve fayda esastır. Cami, tekke ve zaviye gibi ortak kullanım alanlarının inşasında malzemenin daha uzun ömürlü olması tercih edilirken konutlar için aynı durum pek söz konusu değildir. Vakıflar haricinde şahısların mülkiyet edinmemesi bu tarz yapılanmayı destekleyen bir unsur olup şehirlerin daha kısa dönemlerde ihtiyaca göre şekillenmesine de imkân vermekte, arza ve arazi üzerinden emek karşılığı olmaksızın kazanç elde etmenin önüne geçmektedir.¹²

Ankara’da ahiler tarafından inşa edilen camiler, zaviyeler, medreseler yerleşik kültüre geçişte, şehirleşmede önemli işlev görmüşlerdir. Ahi Şerafeddin (ilk restorasyon 689/1290-91), Ahi Yakub, Ahi Elvan (732-762/1331-1360 tarihleri arası), Yeşil Ahi (Ahi Hüsameddin’in yaşadığı 650-695/1252-1295 tarihleri arası), Ahi Tura, Geneği, Ahi Yakub (h. 794/), Ahi Arab camileri; Ahi Bayezid, Ahi Çelebi, Ahi Elvan, Ahi Evran, Ahi Hacı Murad, Ahi Halife, Ahi Hüsam, Ahi İsmail, Ahi Mahmud, Ahi Mesud, Ahi Minnet, Ahi Selman, Ahi Adilşah, Ahi Şerafettin, ahi Tura, Ahi Yakub, Ahıcık, Ahi Balluca, Ahi Toğrul, Ahî Fatma Bacı, Ahi Sinan ve Ahi Çomak Zaviyeleri, ; Kızıl Bey, Melike Hatun, Saraç Sinan, Ak Medrese, Seyfiyye, Yeşil Ahi (1438-39), Sarmiyye, Mezid Bey medreseleri, şehrin dokusuna tesir eden Ahi yapılarıdır. 15. Yüzyılın önemli sufilere

¹¹ Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, s. 15.

¹² Bk. Eyüp Kömürcüoğlu, Ankara Evleri, İstanbul Matbaacılık, İstanbul 1950, ss. 16-56; Can, “İslam Medeniyetinde Şehirleşme ve Mimari”, VI. Dini Yayınlar Kongresi: ss. 427-428; Turgut Cansever, Kubbeyi Yere Koymamak, İstanbul 2016, ss. 146, 155.



den Bayramîliğin kendisine nispet edildiği Hacı Bayram-ı Velî'nin aynı zamanda bir Ahi şeyhi oluşu,¹³ Ahilerin en azından bu döneme kadar sadece esnafların oluşturduğu lonca sistemini aştığını göstermektedir.¹⁴

Ahilerin çerçevesini çizdiği çarşılar da şehirleşme açısından önem arz etmektedir. İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren çarşı esnafının rastgele değil, yaptıkları ticari faaliyete göre organize gruplara ayrıldığı bilinmektedir. Bu durum sadece Ankara'ya münhasır olmayıp bütün şehirler için geçerli bir olgudur.¹⁵ Ankara'da Ahilere bağlı meslek gruplarına göre de yerleşim birimlerine verilen adlar şöyledir:

Baklacı, Bostancıyan, Helvacıyan (Helvacılar), Kettânîn (pamuk tüccarları), Börekçiler, Buryacılar (Hasırcılar), Keyyâlîn (Kileciler, ölçücüler), Debbağân, Kazurân (çamaşırcılar), Kirişçiyân (Kirişçiler), Koyun Pazarı, Sâbunî (Sabuncular) mahalleleri bunlar arasında sayılabilir. Belirli bir meslek dalında ün yapmış meslek erbabıyla anılan yerleşim yerleri de bunlara eklendiğinde (Boyacı Ali, Celâl Panbuğ (Pamukçu Celal), Rüstem-i Na'âl (Nalbant Rüstem), Hallâc Mahmûd, Ya'kub-ı Na'âl, Dellâl Karaca, Yusuf-ı Habbâz (ekmekçi Yusuf), Ya'kub-ı Harrât (Oymacı Yakub)).¹⁶

Ankara'da ahiler tarafından inşa edilen camiler, zaviyeler, medreseler yerleşik kültüre geçişte, şehirleşmede önemli işlev görmüşlerdir. Ahi Şerafeddin (ilk restorasyon 689/1290-91), Ahi Yakub, Ahi Elvan (732-762/1331-1360 tarihleri arası), Yeşil Ahi (Ahi Hüsameddin'in yaşadığı 650-695/1252-1295 tarihleri arası), Ahi Tura, Geneği, Ahi Yakub (h. 794/), Ahi Arab camileri; Ahi Bayezid, Ahi Çelebi, Ahi Elvan, Ahi Evran, Ahi Hacı Murad, Ahi Halife, Ahi Hüsam, Ahi İsmail, Ahi Mahmud, Ahi Mesud, Ahi Minnet, Ahi Selman, Ahi Adilşah, Ahi Şerafettin, ahi Tura, Ahi Yakub, Ahıcık, Ahi Balluca, Ahi Toğrul, Ahî Fatma Bacı, Ahi Sinan ve Ahi Çomak Zaviyeleri, ; Kızıl Bey, Melike Hatun, Saraç Sinan, Ak Medrese, Seyfiyye, Yeşil Ahi (1438-39), Sarmiyye, Mezid Bey medreseleri şehrin dokusuna tesir eden Ahi yapılarıdır. 15. Yüzyılın önemli sufilerinden Bayramîliğin kendisine nispet edildiği Hacı Bayram-ı Velî'nin aynı zamanda bir Ahi şeyhi oluşu,¹⁷ Ahilerin en azından bu döneme kadar sadece esnafların oluşturduğu lonca sistemini aştığını göstermektedir.¹⁸

¹³ Göktaş, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri", Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu c. 1, s. 596.

¹⁴ Mübarek Galib, Ankara, İstanbul 1341, c. 1, ss. 48-50, c. 2, s. 8; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara Üniv. Basımaevi, Ankara 1967, s. 64; İbrahim Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları Ankara 1978, ss. 5-12, 18-24, 103.

¹⁵ Yılmaz Can, "İslam Medeniyetinde Şehirleşme ve Mimari", VI. Dini Yayınlar Kongresi: İslam, Sanat ve Estetik, (29 Kasım- 01 Aralık 2013), İstanbul, s. 421.

¹⁶ Kılıç, "Ankara'da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, Ahilik Uluslararası Sempozyumu, s. 339.

¹⁷ Vahid Göktaş, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri", Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara 2016, c. 1, s. 596.

¹⁸ Bk. Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, s. 47-122.



Bu manada Debbaghane (Bendderesi), Ahi Hacı Murad, Ahi Yakub (Ulucanlar), Ahi Tura, Ahi Çelebi, Ahi Arap, Ahi Mahmud, Ahi İsa, Ahi Kicibey (Keçiören), Ayaş Ahi Bayır Çiftliği mahalleleri; Gölbaşı ilçesine bağlı Ahiboz köyü, Kazan İlçesine bağlı Ahi (İs-mail) Köyü, Bacı Kazasına bağlı Fatma Bacı Karyesi, Ahi Çomak'tan ötürü Elmadağ'ın güney yamaçlarındaki Tekke köyü, Bacı (Fatma Bacı) köyü günümüze kadar varlığını sürdürürken Ahi İsmail, Ahi Mesud, Ahi Elvan, Ahi Aydın Ahiler ve Ahi Mamak kuruldıkları dönemde köy kapsamında yerleşim birimleriydi. Bunlardan Ahi Mesud Etimesgut, Ahi Mamak da Mamak adıyla günümüzde birer metropol ilçe haline gelmişlerdir.¹⁹

Ankara'da Ahilere bağlı meslek gruplarına göre de yerleşim birimlerine adlar verilmiştir. Baklacı, Bostancıyan, Helvacıyan (Helvacılar), Kettânin (pamuk tüccarları), Börekçiler, Buryacılar (Hasırcılar), Keyyâlîn (Kileciler, ölçücüler), Debbaghân, Kazurân (çamaşırcılar), Kirişçiyân (Krişçiler), Koyun Pazarı, Sâbunî (Sabuncular) mahalleleri bunlar arasında sayılabilir. Belirli bir meslek dalında ün yapmış meslek erbabıyla anılan yerleşim yerleri de bunlara eklendiğinde (Boyacı Ali, Celâl Panbuğ (Pamukçu Celal), Rüstem-i Na'âl (Nalbant Rüstem), Hallâc Mahmûd, Ya'kub-ı Na'âl, Dellâl Karaca, Yusuf-ı Habbâz (ekmekçi Yusuf), Ya'kub-ı Harrât (Oymacı Yakub)²⁰ Ankara'nın yerleşik kültüründe, şehirleşmesinde Ahilerin ne denli etkin oldukları daha iyi anlaşılmaktadır

SONUÇ

Ahî Şerafeddin (Aslanhane), Ahi Elvan, Ahi Yakub, Ahi Tura, Ahi Yeşil, Ahi Hacı Arab ve Hacı Bayram-ı Velî, şehrin siyasi (Fatih devrine kadar) ve sosyo-kültürel hayatında, mimarisinin şekillenmesinde eserleri ve isimleri günümüze kadar ulaşan Ahi temsilcileridir.²¹

Kent merkezlerinde ve kırsal kesimlerde kurulmaya başlanan Ahî zâviyeleri, esnafı organize etme, yolcuları, fakirleri gözetme, göçmenlere tarım arazileri açıp hayvancılığı teşvik etme, arazileri sulama, şehir merkezlerine gıda, yün, et ve deri gibi hammaddeleri taşıma yanında, güvenlik ve istikrar açısından da önem arz etmişlerdir. Hizmet yelpazesinin genişliği, Ahilerin etki ve nüfuz alanını da genişletmiştir.

Ahilerin de önemli katkılarıyla kimliğine kavuşan şehirler, Medinetü'l-Fazıla denilen medeniyetin, huzur ve mutluluğun yaşandığı birer yerleşim birimine dönüşebilmiştir. Günümüz şehirciliği zaviyesinden konuya yaklaştığımızda da şehrin, bireyi mutluluğa mı yoksa mutsuzluğa mı sevk ettiğini mimarisinden hareketle söyleyebiliriz. Zira bireylerin yaşadıkları konutlar, şehirler kendi mana dünyaları, varlık tasavvurlarıyla uyumluysa mutluluk verir, kimliğini oluşturur, ahlâk ve erdeme yönlendirir. Değilse bireylerde çatışma ve gerilime sebep olmakla kalmaz kimlik erozyonu ve ahlâk sorunları beraberinde gelir.

¹⁹ Kılıç, agm., ss. 320, 326, 333, 336.

²⁰ Kılıç, "Ankara'da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, Ahilik Uluslararası Sempozyumu, s. 339.

²¹ Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, s. 3, 12.



Günümüz şehir mimarisine bu zaviyeden yaklaştığımızda insanı öncelemeden pragmatist bir anlayışla evler, binalar ve şehirlerin inşası birbirinden yirmi santimlik duvarlarla ayrılan ama gönül köprüsü kurulamamış komşuluk ilişkileri o şehri hangi kategoriye yerleştireceğimiz konusunda bile fikir vermektedir. Bu durum aslında mobil ağlarla sağladığımız sanal ilişkilere benzemektedir. Ulaşım ve iletişim imkânı arttıkça ironik bir şekilde insanlar arası samimiyete dayalı ilişkiler zayıflamış, insanlar gönül dünyasında birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Kendine, topluma yabancı bireyler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sebeple medeniyetin beşiği olarak şehirleri işaret eden İbn Haldun'un şehirden kastı, herhalde insanın öncelenmediği, mananın yitirildiği bir şehir olmasa gerektir.

Medeniyet, öncelikle kemalât yolunda ilerleyen bireylerle gerçekleşebilecektir. Ancak, günümüz şehir mimarisinden hoşnut değilsek bilelim ki bu, gönül şehrimizle doğrudan alakalıdır ve dünyaya bir medeniyet tasavvuru sunacaksa önce birey olarak kendimizde, sonra çevremizde ve şehrimizde erdemi hâkim kılmamız gerekmektedir.

Kendimize soralım, yaşadığımız şehirde mutlu muyuz? Cevabımız evetse bunu yaygınlaştıralım. Değilse önce kendi kalp şehrimizden başlayarak mutluluğu hâkim kılacak adımlar atmanın bizden sonraki nesillere borcumuz olduğunu unutmayalım.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Erdoğan (2011). *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara.
- Ahmet Cahid Haksever (2012). "Osmanlı Şehrinin Kültürel Dokusunda Tasavvuf: Çorum Örneği", *Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu*(25-27 Kasım 2011), Ankara.
- "Şehrin Kimliğinde Vakıf Geleneği ve Tasavvufi Kurumlar: Tekkeler, Zaviyeler, Türbeler (Çankırı Örneği), *Uluslararası Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyumu*, (12-14 Mayıs 2017).
- Emel Kılıç (2011). "Ortaçağ'dan Günümüze Ankara'da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, *Ahiliik Uluslararası Sempozyumu: Kalite Merkezli Yaşam Bildiri Kitabı*, Kayseri, s. 323.
- Ethem Cebecioğlu (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay. Ankara.
- Eyüp Kömürcüoğlu (1950). *Ankara Evleri*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul.
- Galip Demir, "Ahilik ve Yükselen Değerler", <http://Ahilik.net/wp-content/uploads/2008/11/Ahilik.pdf>. (Erişim Tarihi: Ekim 2017).
- Hikmet Tanyu (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniv. Basımaevi, Ankara.
- İbrahim Hakkı Konyalı (1978). *Ankara Camileri*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları Ankara.



Mübarek Galib, *Ankara*, İstanbul 1341, c. 1, 2.

Ömer Lütfi Barkan (1942). “İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara, c.II.

Selim Özarslan (2012). “Dinin Osmanlı Şehirlerindeki Yeri ve Dini Kurumlar”, *Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu (25-27 Kasım 2011)*, Çorum Belediyesi Yay. Ankara.

Turgut Cansever (2016). *Kubbeyi Yere Koymamak*, İstanbul.

Vahid Göktaş (2016). “Hacı Bayram-ı Velî’nin Ankara’da Ahilerle İlişkileri”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, c. 1.

Yılmaz Can, “İslam Medeniyetinde Şehirleşme ve Mimari”, *VI. Dini Yayınlar Kongresi: İslam, Sanat ve Estetik*, (İstanbul 29 Kasım- 01 Aralık 2013).

Yusuf Ekinci (1991). *Ahilik*, Ankara.

Ziya Kazıcı (1988). “Ahilik”, *DİA*, İstanbul, C. 1

**EBU'L-HASAN EL-HARAKÂÎ'NİN
FÜTÜVVET ANLAYIŞININ AHİLİK
DEĞERLERİNİN OLUŞUMUNA KATKISI**

THE CONTRIBUTION OF ABU'L-HASAN AL-
KHARAKANI'S UNDERSTANDING OF FUTUWWA
TO THE FORMATION OF THE VALUES OF
AKHISM



Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN

Kafkas Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

ahmeteminseyhan@gmail.com



Özet

Türk-İslam medeniyetinin öncü şahsiyetlerinden Ebu'l-Hasan El-Harakânî (ö. 425/1033), hem yaşadığı çağda hem de ilerleyen asırlarda fikirleriyle insanları etkileyen, ufuk açıcı sözler söyleyen ve söylediklerini uygulayan bir İslâm âlimidir.

Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140), Ahmet Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektâşi Velî (ö. 670/1271) ve Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1429) gibi gönül sultanları onun öğretisini takip etmişlerdir. Gönüller sultanı Mevlânâ da (ö. 670/1271) manevî mürşidi kabul ettiği El-Harakânî'den "bilgeler bilgisi" diye bahsetmiş, pek çok şeyi ondan öğrendiğini ifade etmiş ve Mesnevî'sinde menkıbelerini anlatmıştır. Şems-i Tebrîzî de (ö. 645/1247) Makâlât adlı eserinde ondan sitayişle söz etmiştir.

Temel medeniyet değerlerinin anlamsızlaştırılmaya çalışıldığı şu günlerde El-Harakânî ve Ahi Evran (ö. 659/1261) gibi İslam medeniyet havzalarında yetişen rol model şahsiyetlerin Kur'ân ve sünnet'ten ilham alarak geliştirdikleri öğretilerin bilinmesi ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması büyük önemi haizdir.

Kars'ta medfûn bulunan, Anadolu merkezli medeniyet birikiminin öncülerinden sayılan, hayatını İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya adanmış, dünyevî makamlara itibar etmeyen, tüm insanları sevgi, şefkat ve merhametle kucaklayan Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin fütüvvet anlayışının bilinmesi ve bunun Ahiliğin temel prensiplerinin oluşumuna sağladığı katkılarının ortaya konulması gerekmektedir.

Bu tebliğde El-Harakânî gibi bir bilgenin fütüvvet anlayışının temelini oluşturan doğruluk, diğerkâmlık, fedakârlık, isâr, cömertlik, misafirperverlik, yiğitlik, kahramanlık, kötülüğe iyilikle mukabele etme, ahde vefa ve tevazu gibi üstün ahlâkî değerlerin Ahiliğin ilke ve esaslarının oluşumuna sağladığı katkılar değerlendirilmektedir. Nitekim El-Harakânî; "Her kim bu kapıya gelirse ekmeğini verin ve adını/ inancını sormayın. Zira Ulu Allah'ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebu'l-Hasan'ın sofrasında ekme yemeye de lâyıktır" diyerek asırlar öncesinden asimilasyonun, ötekileştirmenin ve ayrımcılığın yanlışlığına dikkat çeken, dili, dini, ırkı, rengi ve mezhebi ne olursa olsun her insana değer veren bir gönül sultanıdır.

Anahtar Sözcükler: Ebu'l-Hasan El-Harakânî, Ahi Evran, Fütüvvet, Ahilik, İsâr.



Abstract

Abu'l-Hasan al-Kharakani, one of the leading figures of the Turkish-Islamic civilization, influenced people with his ideas both in the time he lived and in the ages that followed, is an Islamic scholar who speaks horizon words and implements what he says.

The sultans of hearts such as Yusuf Hamadani (d. 535/1140), Ahmed Yasavi (d. 562/1166), Hacı Bektashi Vali (d. 670/1271) and Hacı Bayram Vali (d. 833/1429) followed his teachings. Mavlana, the sultans of hearts (d. 670/1271), mentioned that al-Kharakani is spiritual mentor and wise man and expressed that he learned many things from him and told legends in his book of Masnavi. Shams-i Tabrizi (d. 645/1247) also praised him in his work Makalat.

In these days when the values of the basic civilization are tried to be made meaningless, it is very important to know the teachings developed by the role model figures such as al-Harakani and Ahi Evran (d. 659/1261), which are raised in the Islamic civilization basins, through inspiration from the Qur'an and sunnah and to transfer them to future generations.

It must be known the understanding of the futuwwa of Abu'l-Hasan al-Harakani, who is considered to be the forerunner of the Anatolian-centered civilization, who is entombed in Kars, who is devotes his life to understand and to live Islam, does not respect worldly authorities, embraces all people with love, mercy and compassion and revealed the contributions to the formation of the basic principles of Akhism.

In this paper, the contributions of superior moral values such as correctness, altruism, sacrifice, generosity, hospitality, heroism, response to goodness to evil, abandonment and humility, which constitute the basis of understanding of futuwwa a philosopher like Harakani, is evaluated for the formation of principles and rules of Akhism. Indeed he said "Who comes to this caravan may give his/ her bread (livelihood), do not ask his/ her the belief; inasmuch as, anyone, who are worthy of carrying spirit in the Holy maqam of Allah, of course, also are worthy of eating bread on the table of Abu'l-Hasan" and noted that the errors of assimilation, marginalization and discrimination centuries ago and showed that he gave the value of every human being regardless of their language, religion, race, color and sects.

Keywords: *Abu'l-Hasan al-Kharakani, Ahi Evran, Futuwwa, Akhism, Altruism.*



GİRİŞ

Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Cafer El-Harakânî (ö. 425/1033), yaklaşık on asır evvel Horasan bölgesinde doğan, orada yetişen ve ömrünün sonlarını Anadolu'da geçiren, Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö. 234/848) kendine model alan, Hakk'a ermek için zor riyâzetlere, çetin mücâhede ve çilelere katlanan tahkik ehli bir sûfîdir. El-Harakânî, dergâhında binlerce talebe yetiştiren, insanların gönüllerini fetheden, fikirleriyle kendisinden sonra gelenlere tesir eden ve "Horasan Erenleri"nin yetişmesinde önemli rol oynayan bir İslâm âlimidir.¹

El-Harakânî, dili, dini, ırkı, rengi ve mezhebi farklı her insana "sırf insan olduğu için" değer veren ve bütün mü'minlerin kalbinin "Allah ve insan sevgisiyle" dolu olmasını isteyen bir mürşid-i kâmilidir.² O, Kur'an-ı Kerîm³ ve sahîh sünnet'ten⁴ beslenen hem yaşadığı çağda hem de ilerleyen asırlarda fikirleriyle insanları etkileyen, ufuk açıcı sözler söyleyen ve söylediklerini uygulayan bir bilgedir. Nitekim Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140), Ahmet Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektâşî Velî (ö. 670/1271) ve Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1429) gibi gönül sultanları onun öğretisini takip etmişlerdir. Celâleddin Rûmî de (ö. 670/1271), manevî mürşidi kabul ettiği El-Harakânî'den "bilgeler bilgesi" diye bahset-

¹ Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin hayatıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007; Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 29, 32-33, 49; Uludağ, Süleyman, "Harakânî", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 94; Çiftçi, Hasan, "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, s. 29-35; Çelik, İsa, "Tasavvufî Düşünce Tarihinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 80-81; Çiftçi, Hasan, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)*, Ankara, 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, s. 565-590; Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, s. 1049-1083.

² el-Harakânî'nin muhabbetullah anlayışı ve hakikî âşıklarda bulunmasını tavsiye ettiği özelliklerle ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Düşünce Dünyasında Allah Sevgisi", *JASSS, International Journal of Social Science*, Adıyaman, 2016, Spring I, Number: 43, s. 71-89; Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'ye Göre Hakikî Âşıkların Temel Özellikleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Denizli, Mart/ 2016, Yıl, 3, Sayı: 5, s. 20-49.

³ el-Harakânî'nin Kur'an'a vukûfiyeti konusunda şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Kur'an Kültürünün Yansımaları", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s. 641-664; Koçyiğit, Hikmet, "Ebu'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Âyet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars, 2012, s. 331-349.

⁴ el-Harakânî'nin sünnet anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet'e Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", *JASSS*, October 2013, Volume 6, Issue 8, s. 551-588; Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, s. 101-126; Kartal, Alparslan, "Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru", *KAÜ, SBED*, Bahar, 2015, Sayı: 15, s. 161-175.



miş, pek çok şeyi ondan öğrendiğini ifade etmiş ve *Mesnevî*'sinde menkıbelerini anlatmıştır. Şems-i Tebrîzî de (ö. 645/1247) *Makâlât* adlı eserinde ondan sitayişle söz etmiştir.

Dinî ve ahlâkî değerlerin erozyona uğratılmaya çalışıldığı günümüzde El-Harakânî ve Ahî Evran (ö. 659/1261)⁵ gibi İslam medeniyet havzalarında yetişen model şahsiyetlerin Kur'ân ve sünnet'ten ilham alarak geliştirdikleri öğretilerin bilinmesi ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması önem arz etmektedir.

Kars'ta medfûn bulunan, Anadolu merkezli medeniyet birikiminin öncülerinden sayılan, hayatını İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya adanmış, dünyevî makamlara itibar etmeyen, tüm insanları sevgi, şefkat ve merhametle kucaklayan El-Harakânî, fütüvvet anlayışını “doğruluk, diğerkâmlık, fedakârlık, isâr, cömertlik, misafirperverlik, yiğitlik, kahramanlık, kötülüğe iyilikle mukabele, ahde vefa ve tevazu” gibi üstün ahlâkî değerler üzerine oturtmuştur. Bu bakımdan onun fütüvvet anlayışı, Ahîliğin ilke ve esaslarının oluşumunu da etkilemiştir. Çünkü El-Harakânî asırlar önce; “*Her kim bu kapıya gelirse ekmeğini verin ve adını/ inancını sormayın. Zira Ulu Allah'ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebu'l-Hasan'ın sofrasında ekmeğe yemek de lâıktır*”⁶ diyerek cömertliğin ve misafirperverliğin nasıl olması gerektiğini göstermiş, dili, dini, ırkı, rengi ve mezhebi farklı insanlara kucak açmış, böylece insanların barış ve huzur içinde yaşamalarına imkân/ zemin/ iklim hazırlamıştır.⁷

Bu tebliğde El-Harakânî gibi bir gönül sultanının fütüvvet anlayışının Ahîliğin temel prensiplerinin oluşumuna sağladığı katkılar değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Konuya geçmeden evvel “fetâ” ve “fütüvvet” kavramları hakkında kısa bilgiler vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Fütüvvet

Fetâ, sözlükte “genç, yiğit, cömert”; fütüvvet ise “gençlik, kahramanlık ve cömertlik” gibi anlamlara gelmektedir. “Fetâ”, nefsinin arzularına karşı çıkan ve nefis putunu kıran yiğittir.⁸

⁵ Mikail Bayram, Ahî Evran'ın ölüm tarihini deliller ortaya koyarak tespit etmiştir. Ayrıntılar için bkz. Bayram, Mikail, “Ahî Evran Hâce Nâsirüddîn ile Alâuddîn Çelebi'nin Öldürülmesi ve Ölüm Tarihlerinin Tesbiti”, *İSTEM, İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi*, 2004, C. II, Sayı: 3, s. 40, 46. Mikail Bayram'a göre, Kırşehir Emiri olarak atanan ve şehri ele geçirmek isteyen Moğol asıllı, aynı zamanda Mevlâna'nın dostu ve müridi Nûrûddîn Caca, işgale direnen hem Ahî Evran'ı hem de Mevlâna'nın oğlu Alâuddîn Çelebi'yi öldürmüştür. Bkz. Bayram, *a.g.m.*, s. 43, 51.

⁶ Çiftçi, *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, s. 21.

⁷ Ceylan, Barbaros/ Yazıcı, İbrahim Hakkı, “Ebu'l-Hasan el-Harakani'nin Fütüvvet Anlayışı ve Hamilik Okulu”, *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars, 2012, (ss. 160-169), s. 162. Bu tebliği sunanlar, el-Harakânî'nin fütüvvet anlayışına sadece birkaç cümle ile değinmiş, daha ziyade kurdukları Hamilik Okulu'nun tanıtımını yapmışlardır. Anlaşıldığına göre Hamilik Okulu, üniversite de “yönetim ve mühendislik” okuyan gençlere sahip çıkan söz konusu kişilerin kurdukları bir okuldur. Bu okul, daha sonra Hamilik Okulu Vakfı'na dönüşmüştür.

⁸ Ayyıldız, Erol, *Türkçe-Arapça Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul, 1988, s. 120; Pakalın, Mehmet



İslam öncesi Arap toplumunda “fetâ” kelimesi, “şecaat, iffet, cömertlik ve diğerkâmlık” gibi başlıca üstün vasıfları bir arada mütalaa eden eski asalet ve fazilet telakkisini temsil ediyordu.⁹ Benzer şekilde Horasan’da ve Irak’ta “fetâ” denilen ve en belirgin vasıfları “cesaret, kahramanlık, cömertlik ve fedakârlık” olan kişilere büyük hayranlık duyuluyordu. Kur’ân’da “fetâ” kelimesiyle “put kıran”¹⁰ veya “gördükleri baskıya rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda ülkelerini terk eden fedakâr gençlerin”¹¹ kast edilmiş olması da bu nitelemeye çekicilik kazandırıyor. Bundan dolayıdır ki, halk arasında böylesine takdir edilen yiğitliği, Kur’ân’daki “fetâ” kelimesiyle irtibatlandıran sûfiler bu kavramı bir tasavvuf terimi haline getirmiş, “fetâ”yı “sûfî”, “fütüvvetî” de “tasavvuf” olarak tarif etmişlerdir. Sûfilere göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan vasıflar hakikî bir sûfide de bulunması gerektiğinden sufi aynı zamanda bir fetâdır. Nitekim Ebû Abdîrrahman es-Sülemî’nin (ö. 412/1021)¹² *Kitâbu'l-Fütüvve*’sinde anlattığı fütüvvetle ilgili âdâb, ahlak ve nitelikler aynı zamanda bir sûfide de bulunması gereken önemli meziyetlerdir.¹³

Sûfiler, fütüvvet kelimesine temel ahlâkî değerleri ve en önemli faziletleri yüklemiş ve hicrî II. asırdan itibaren onu tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Fütüvvet kelimesini ilk kullanan kişinin Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) olduğu iddia edilmişse de, ondan önce Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) bu kelimeyi kullandığı ve “fütüvvetî, ele geçen bir şeyi tercihen başkalarının istifadesine sunmak, ele geçmeyen bir şey için de şükretmek” şeklinde açıkladığı bilinmektedir.¹⁴ Günümüz tasavvuf araştırmacılarından Selvi ise; “*Her sûfî fütüvvet ehlidir ama her fütüvvet ehli sûfî değildir*” diyerek fütüvvetî sûfliğin bir parçası olarak görmüştür.¹⁵

Diğer taraftan fütüvvet, İslam dünyasında kahramanlık, yiğitlik ve cömertlik mefkûresinin adıdır. Çünkü şövalyelik nasıl Orta Çağ Batı dünyasına mahsus bir ülkü ise, fütüvvet de Orta Çağ İslam dünyasına ait bir ülküdür. Nasıl ki Araplar İslam’dan önceki kültürlerinde mevcut olan fütüvvet anlayışını İslâmî değerlerle geliştirip devam ettirmişler, nasıl ki Farslar “cevan-merdî” anlayışını aynı şekilde İslam süzgecinden geçirmişler ise, Türklerde kendi “Akıllık” ülküsünü İslâmî ahlak ve değerlerle geliştirerek devam ettirmişlerdir. Arap kültüründe ideal kahraman, sehavet ve şecaat timsali olan fütüvvet erinin adı “fetâ”, İran kültüründe “cevan-merdî” ve Türk kültüründe “akı (eli açık,

Zekî, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul, 1993, s. 638; Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 260.

⁹ Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 261.

¹⁰ el-Enbiyâ, 21/60.

¹¹ el-Kehf, 18/10, 13.

¹² Uludağ, Süleyman, “Sülemî”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 53-55.

¹³ Uludağ, “Fütüvvet”, XIII, 260.

¹⁴ Uludağ, “Fütüvvet”, XIII, 259-260.

¹⁵ Selvi, Dilaver, “Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”, *İHYA, Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2016, C, II, Sayı: 1, s. 32.



cömert, yiğit)"dır.¹⁶ Görüldüğü üzere Türk Akıllığı İslamiyet ile Arap fütüvvet şiarından etkilenmiş, "akı"ların birbirlerine kardeşçe tutumlarından dolayı "akı" kelimesi zamanla yerini "ahî" kelimesine, fütüvvet de Abbasî Devleti'nin sona ermesiyle yerini Ahiliğe bırakmıştır.¹⁷

İslâm'ın ruhuna uygun yüksek ahlâkî değerlere sahip bir fetâ, dünya ve ahiret dengesini gözetken, sosyal olaylara duyarlı, toplumda söz sahibi, aktif ve dinamik bir şahsiyettir. Fetâ, "bir lokma bir hırka" felsefesini benimsemeyen, aksine "elinin emeğini yiyen ve helal kazanç" ilkesini kendisine düstur edinen, îsâr ve sehavet sahibi, hırs, tamah ve zulümden uzak kişidir.¹⁸ Fetâ, Yüce Allah'a kulluk bilincinde derinleşen, mahlûkata şefkatle muamele eden, sadece mü'minlere değil tüm insanlara iyilik/ yardım eden, gerektiğinde arkadaşı uğruna canını feda eden kişidir. O yüzden fütüvvet, yiğitliğin ve fedakârlığın en yüksek mertebesidir. Bilindiği üzere fütüvvetin esasını fedakârlık teşkil eder. Fütüvvet, bir kimsenin başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden üstün tutması, başkalarına katlanması, hatalarını görmezlikten gelmesi, özür dilemeyi gerektirecek davranışlardan sakınması, kendini aşağılarda başkalarını ise yükseklerde görmesi, sözünde durması, sadakat göstermesi, kendini başkalarından üstün saymaması ve olduğu gibi görünmesidir.¹⁹

Es-Sülemî, fütüvvet kelimesinin doğruluk, cesaret, cömertlik, güzel huy, güzel konuşma, ahde vefa, misafire ikram, tevazu, kötülüğe iyilikle mukabele, yoksulu kollama, karşılıksız infak, başkalarını kendine tercih etme, toplumun faydası için kendini feda etme, kusur aramama, ayıp örtme, nefse düşman olma gibi anlamları mündemiç olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Öte yandan Halife Nâsır Lidînillah (ö. 622/1225), sûfiler arasında yaygın olan ve gayr-i resmi bir hüviyet taşıyan fütüvvete resmi bir hüviyet kazandırmış, bu kurumu devletleştirerek siyasi desteğini arkasına almış, böylece merkezi yönetimin zayıfladığı durumlarda siyasi otoriteyi tehdit eder hâle gelen bu güçlü kurumu devletin yanına çekmeyi başarmıştır.²¹

Nâsır Lidînillah, fütüvvet kurumunu resmileştirdikten sonra ikinci adım olarak asıl gayesini gerçekleştirmeye girişmiş, diğer Müslüman hükümdarlara yolladığı elçiler aracılığıyla onları da teşkilata dâhil ederek kendi otoritesi altında toplamaya çalışmıştır. O,

¹⁶ Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügatu't-Türk*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s. 146; Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügatu't-Türk Tercümesi*, Trc.: Besim Atalay, TDK Yay., Ankara, 2013, s. 310.

¹⁷ Bayram, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya, 1991, s. 130-132.

¹⁸ Sarıkaya, Saffet, "Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dinî Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi", *SDÜİFD*, Isparta, 1999, Sayı: 6, s. 66.

¹⁹ Uludağ, "Fütüvvet", XIII, 260.

²⁰ es-Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *Tasavvufta Fütüvvet, (Kitâbu'l-Fütüvve)*, Thk.: Süleyman Ateş, Ankara, 1977, s. 93.

²¹ Ocak, "Fütüvvet", XIII, 261. Ayrıca bkz. Hartman, Angelika, "Nâsır Lidînillâh", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 400.



Anadolu Selçuklu Devleti'nin başında bulunan I. İzzeddin Keykâvus'a (ö. 616/1220) Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) başkanlığında bir heyet göndermiş ve onu da teşkilata dâhil etmiştir. Halife Nâsır'ın bu faaliyetleri siyasi açıdan beklenen sonuçları doğurmadıysa da Anadolu'da Ahîliğin gelişmesi ve yayılmasında epeyce etkili olmuş, bu tarihten sonra Anadolu'da Ahîlik gelişmeye başlamıştır.²²

Görüldüğü üzere Ahîlik, fütüvvet teşkilatının doğuşunun ardından ortaya çıkmıştır. Nitekim fütüvvet kurumunu ve Anadolu'daki tezahürü olan Ahîlik teşkilatını çok iyi incelemiş bulunan Claude Cahen, fütüvvet ve Ahîlik arasındaki irtibatı net bir şekilde ortaya koymuştur. Cahen, ilk ahîlerin XI. yüzyılda İran'da -üstelik bu isimle- tarih sahnesine çıktıklarını göstermiş, Ahî Evran'dan daha önce yaşamış olup Türk Ahîliği'nin asıl atası sayılması gereken Ahî Türk'ün de İran'ın Urmiye bölgesinde yaşadığına dikkat çekmiştir. Nitekim G. G. Arnakis de Anadolu Ahîliği'ni fütüvvet geleneğinin bir devamı olarak ele almıştır. Bu itibarla Ahî Evran'ın Anadolu Ahîliği'nin kurucusu olmamakla beraber onun gelişmesine büyük katkılar sağladığı, bir sûfî olması nedeniyle de Ahîliğin tasavvufî nite-likli bir kurum olduğu söylenebilir.²³

2. Ahîlik ve Ahî Evran

"Ahî", Arapça "kardeşim" manasına gelmekte olup "kardeş, sıddık ve sahib (sohbet edilen arkadaş)" gibi anlamları mündemiçtir.²⁴

Ahîlik, kültür ve medeniyetimizi şekillendiren önemli kurum ve kavramlardan birisi olup Türklerin millî kültür ve kimliklerinin oluşturulması ve korunmasında önemli bir vazife ifa etmiştir.²⁵ Ahîlik, XIII. asırda Ahî Evran tarafından teşkilatlandırılıp organize edilmiş, Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar yayılmış, göçebe Türkmenlerin yerleşik hayata geçmelerine ve şehir hayatına intibak etmelerine imkân sağlamış,²⁶ böylece göçebe hayat ve şehir kültürü arasında bir köprü vazifesi üstlenmiştir. Ahîler, XIII. asrın ikinci yarısındaki siyasi otorite boşluğunda halkın huzur ve asayişini temin etmiş, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna da en güçlü desteği vermişlerdir.²⁷ Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin manevî mimarı Şeyh Edebâli, bir ahî şeyhidir ve damadı Osman Gazi'ye her türlü maddî ve manevî desteği sağlamıştır.²⁸

²² Ocak, "Fütüvvet", XIII, 262.

²³ Ocak, "Fütüvvet", XIII, 263.

²⁴ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005, I, 57; Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmusu'l-muhîd*, Beyrut, 1994, s. 1624-1625.

²⁵ Günay, Ünver, "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik", *EÜİFD*, Kayseri, 1998, Sayı: 10, s. 77.

²⁶ Kaya, Abdullah, "Anadolu'nun Türk İslam Yurdu Haline Gelişinde Ahîlerin Rolü ve Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2014, C. 7, Sayı: 29, s. 551; Ceylan, Kazım, "Türk-İslam Medeniyetinin Öncülerinden Ahi Evran Velî ve Medeniyetimize Etkileri", *Türk Dünyası Bilgiler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*, 26-28 Mayıs 2014. *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB)*, Eskişehir, Bildiriler, C. I, s. 142.

²⁷ Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 70-73; Kaya, *a.g.m.*, s. 557.

²⁸ Ceylan, *a.g.t.*, I, 143.



Ahî Evran ve ahî şeyhlerinin çabalarıyla Ahilik, Orta Asya'dan göç eden çok sayıda ki sanat ve meslek erbabına kolayca iş bulmak, yerli sanatkârlarla rekabet edebilmelerine imkân sağlamak, ticarete başarılı olabilmeleri için malın kalitesini korumak, ihtiyaca göre üretim yapmak, meslek mensuplarını ahlaklı yetiştirmek, muhtaçlara yardım etmek, gerektiğinde ülkeyi savunmak amacıyla orduyla birlikte hareket etmek gibi gayelere matuf olarak teşkilatlanmıştır.²⁹

Ahîlik, prensiplerini Kur'an ve sünnet'ten almış, hazırlanan nizamnâmelere "Fütüvvetnâme" adı verilmiş ve Ahîliğin tüm ilke ve esasları, ticârî ve ahlâkî kaideleri bu Fütüvvetnâme'lerde yazılmıştır.³⁰ Bir başka ifadeyle Ahîlik, Fütüvvetnâme'lerde yer alan dinî ilke ve ahlâkî erdemleri benimseyen ve savunan esnaf ve sanatkârların mesleki örgütlenmesidir.

Bilindiği üzere Ahîlik'te sadece mesleki kural ve prensipler değil, aynı zamanda dinî ve ahlâkî kurallara da çok önemlidir. Bu bakımdan teşkilata girecek kimse, ilk önce dinî ve ahlâkî emirlere uymak zorundadır. Fütüvvetnâme'lere göre teşkilat mensuplarında bulunması gereken başlıca vasıflar vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etmek, affedicî olmak ve tövbedir. Şarap içme, zina, yalan, gıybet ve hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren sebeplerdir.³¹

Ahîlik, hiç kimseyi ötekileştirmeden bir dayanışma ve kardeşlik modeli ortaya koymuş,³² ticari ve iktisadi hayata birçok güzellikler getirmiştir.³³ Kişinin helal kazanması ve elinin emeğini yemesi Ahîliğin en vazgeçilmez prensiplerindendir. Ahîlik değerler sisteminin merkezinde "uhuvvet (kardeşlik)" anlayışı vardır. Referansını Ensar ve Muhâcir kardeşliğinden almıştır. O nedenle ki ahînin kalbi Yüce Allah'a, kapısı ise yetmiş iki millete açıktır.³⁴

Ahîliğin gelişmesinde sûfî çevrelerin rolü büyük olmuştur.³⁵ Nitekim El-Harakânî'nin talebesi Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Fütüvvetnâme* isimli risâlesi,

²⁹ Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 51. Ayrıca bkz. Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Konya, 1981, s. 90-91. Ancak Osmanlılar, ilerleyen asırlarda Ahîliğin aynı zamanda bir "eğitim ve öğretim ocağı" olduğunu gözden kaçırmış; ondan gerektiği şekilde faydalanamamış, sadece esnaf ve sanatkâr organizasyonu olarak yeniden ihya etmişlerdir. Ayrıntılar için bkz. Bayram, Mikail, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, II, 140-141.

³⁰ Çağatay, *a.g.e.*, s. 54; Kazıcı, Ziya, "Ahilik", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 540; Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvetnâme", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 264-265; Anadol, Cemal, *Türk İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara, 1991, s. 46.

³¹ Kazıcı, "Ahilik", I, 541.

³² Ceylan, *a.g.t.*, I, 142.

³³ Sancaklı, Saffet, "Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", *İÜİFD*, Malatya, 2010, C. 1, Sayı: 1, s. 11-13.

³⁴ Aydın, Nevzat, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Ahilik Değerler Sisteminin Temel Referansları", *Ahilik Uluslararası Sempozyumu, "Kalite Merkezli Bir Yaşam" Bildiri Kitabı*, Kayseri 2011, s. 128-129.

³⁵ Çakmak, Muharrem, "Ahîliğin Tasavvufî Temelleri ve Ahilik Fütüvvet İlişkisi", *Hikmet Yurdu*, Malatya, 2014/1, C. 7, Sayı: 13, s. 157.



fütüvvetten bahseden müstakil risâlelerin ilki sayılan es-Sülemî'nin *Kitâbu'l-Fütüvve* adlı eserine benzer niteliktedir.³⁶ Görüldüğü üzere El-Harakânî'nin yetiştirdiği fütüvvet ehli civanmertler fütüvvet geleneğini sürdürmüş, yazdıkları eserlerle gönül erlerinin yetişmesine ve İslâm'ın doğru anlaşılması ve yaşanmasına katkı sağlamaya çalışmışlardır.³⁷

Anadolu'da Ahîliğin kurucusu olarak bilinen ve İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîruddin Mahmûd Ahî Evran b. Abbas el-Hûyî sonraları "Ahî Evran" ismiyle anılmıştır. Ahî Evran, özellikle I. Alâeddin Keykubad'ın (ö. 634/1237) büyük destek ve yardımıyla bir taraftan İslâmî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zaviyelerde şeyh-mürîd ilişkilerini, diğer taraftan da işyerlerinde usta, kalfa, yamak ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatın düzenlenmesine büyük katkı sağlamıştır.³⁸ Ahî Evran, kardeşliğin, cömertliğin, yiğitliğin, fedakârlığın, doğruluğun, dürüstlüğün, kalitenin, üretimin, ahlakın, sanatın, aklın ve bilimin esas alındığı Ahîliği sistemleştirmiş, otuz iki çeşit esnafı teşkilatlandırmış ve her birinin icazetnamelerini Kırşehir'de onlara takdim etmiştir.³⁹

Ahî Evran, Anadolu Selçukluları döneminin güçlü fikir ve aksiyon adamıdır. O, sıradan bir sûfî değil, Anadolu Ahîliği'nin baş mimarıdır. Selçuklular devrinde Kayseri'de uzun süre kadılık yapmış, I. Alâuddin Keykûbad'ın iktidarında Konya'ya yerleşmiş, saray muallimliği (Lala) yapmış, Konya'da iki hânkâh'ın şeyhi olup çok sayıda muteber talebe yetiştirmiştir. I. Gıyâsuddin Keyhüsrev zamanında Babaîler isyanıyla ilgisinden dolayı beş sene tutuklu kalmış, II. İzzuddîn Keykâvus'un iktidarında bir süre vezir olmuş ve ömrünün son on dört yılını Kırşehir'de geçirmiştir. Toplumda saygı duyulan bir kişi olması sebebiyle ahîleri Moğol tahakkümüne boyun eğen iktidarlara karşı mücadeleye sevk etmiştir.⁴⁰ Büyük bir Türk-İslâm âlim ve mutasavvıfı olan Ahî Evran, doksan üç yaşında inandığı dava uğruna ülkesini işgal eden Moğollara karşı alperenleriyle birlikte mücadele ederken Emîr Nûruddîn Caca tarafından şehit edilmiştir.⁴¹ Görüldüğü üzere Moğollara karşı en etkili mücadeleyi örgütlü bir güç olan ahîler vermiş, dolayısıyla Moğol zulmünden de en çok onlar etkilenmişlerdir.⁴²

Öte yandan Ahî Evran'a göre Ahîliğe girenler mutlaka bir sanata/ mesleğe sahip olmalıdır. Çünkü ahî, helal kazanmakla mükelleftir. Helal kazanmanın yolu, kişinin kendi

³⁶ Ocak, "Fütüvvetnâme", XIII, 264.

³⁷ Alkış, Yıldırım, "Anadolu'nun Fethi ve Şehit Ebu'l-Hasan Harakani", Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014, *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB)*, Bildiriler, II, 610.

³⁸ Kazıcı, "Ahîlik", I, 540. Bayram, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", II, 144.

³⁹ Ceylan, *a.g.t.*, I, 136.

⁴⁰ Bayram, Mikail, "Hâce Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", *SÜİFD*, Konya, 2005, Sayı: 20, s. 8. Mikail Bayram, Ahî Evran'ın halk arasında latifeleri ile tanınan Nasreddîn hoca olduğu kanaatinde.

⁴¹ Ceylan, *a.g.t.*, I, 136.

⁴² Ceylan, *a.g.t.*, I, 143.



emeğiyle geçinebileceği bir mesleğe sahip olmasıyla mümkündür. Kaldı ki zengin olan bir ahî, başkalarına çok daha fazla hizmet/ yardım/ iyilik edebilir. Ahî Evran'a göre bir ahî, cihat idealine de sahip olmalı ve insanların gönüllerini İslam ile buluşturmaya çalışmalıdır.⁴³ Zira cihat Kur'an'da farz kılınmıştır. Ahî Evran'ın yirmi beş kadar eser kaleme aldığı dikkate alınacak olursa onun dinî ilimlere vakıf bir İslâm âlimi olduğu anlaşılır. Nitekim onun fikirlerinin kaynağı Kur'an ve sünnet'tir. Zira yetiştirdiği ahîlerin örnek yaşantıları, İslâm'a gönülden bağlı civanmertler olduklarının apaçık bir göstergesidir. Çünkü ahîler, pîrlerinin telkin ettiği bu ilkeler çerçevesinde yaşamış ve etraflarına da güzel örnek olmuşlardır.⁴⁴ Onlar, kurdukları vakıflar aracılığıyla "cami, köprü, çeşme, su kemerleri, han, hamam, kervansaray, yol ve kaleler" inşa ederek Anadolu'nun İslamlaşmasına "mimari açıdan" da destek sağlamışlardır.⁴⁵ Bu nedenledir ki, Anadolu'da yaşayan hristiyan Rum ve Ermeniler, ahîlerin çalışkanlığına ve meslek ahlakına hayran olmuş, onlardan bazıları bu olumlu intiba nedeniyle İslâm'ı seçmişlerdir. Ticaretin gelişmesiyle sağlanan huzur ve refah ortamı, Anadolu'yu güvenli bir liman haline getirmiş, böylece Türkistan'dan Anadolu'ya yapılan göçler de artmıştır.⁴⁶

Ahî Evran, her sanat ve ticaret kolu için peygamberlerden veya azizlerden bir pîr belirlemiş, o sanata rağbet uyandırmış, böylece o mesleğin kutsallığını topluma ve sanatkârlara telkin etmiştir. Ahî Evran, böyle yaparak her bir sanatkârın ve esnafın mesleğine sadakatle bağlanmasını temin etmiştir.⁴⁷

Hiç kuşkusuz Ahîliğin bu denli kabul görmesinde dini en güzel şekilde temsil ve tebliğ eden peygamberlerin model olarak sunulması ve "fütüvvetin öncüleri" kabul edilmeleri etkili olmuştur. Nitekim konuk ağırlamada Hz. İbrahim,⁴⁸ kendisine kötülük edenleri affetmede Hz. Yûsuf,⁴⁹ özür dilemede Hz. Âdem,⁵⁰ sebat ve kararlılıkta Hz. Nûh,⁵¹ teslimiyette Hz. İsmail,⁵² sabırda Hz. Eyyûb⁵³ ahîlere örnek olarak gösterilmiştir. Aynı şekilde her meslek erbabının peygamberlerden bir pirinin olduğunun kabul edilmesiyle de ahîler motive edilmiştir. Örneğin çiftçilerin pîri Hz. Âdem, hallaçların pîri Hz. Şît, terzilerin pîri Hz. İdris, denizcilerin pîri Hz. Nûh, marangozların pîri Hz. İbrahim, çobanların pîri Hz. Mûsâ ve Hz. İshâk, fırıncıların pîri Hz. Zülkifl, dokumacıların pîri Hz. İlyâs, demircilerin pîri Hz. Dâvud, hekimlerin pîri Hz. Lokmân, balıkçıların pîri Hz. Yûnus, seyyahların pîri

⁴³ Bayram, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", II, 142.

⁴⁴ Bayram, Mikail, "Baba İshâk Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahî Evran İle İlgisi", *Diyanet Dergisi*, C. 18, Ankara, 1979, s. 77-78.

⁴⁵ Kaya, a.g.m., s. 556-557.

⁴⁶ Kaya, a.g.m., s. 554.

⁴⁷ Bayram, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", II, 144.

⁴⁸ Hûd, 11/69-70.

⁴⁹ Yûsuf, 12/100-101.

⁵⁰ el-Bakara, 2/37; et-Tâhâ, 20/122.

⁵¹ Yûnus, 10/71-72; Hûd, 11/38; Nûh, 71/2-28.

⁵² es-Sâffât, 37/102-103.

⁵³ el-Enbiyâ, 21/83-84; es-Sâd, 38/41-44.



Hız. İsa ve tüccarların pîri de Hız. Muhammed kabul edilmiştir.⁵⁴ Bununla birlikte sûfiler her yönüyle örnek kabul ettikleri Hız. Muhammed'i "seyyidü'l-fityân (yiğitlerin efendisi)" olarak görmüş ve öyle isimlendirmişlerdir.

Şimdi El-Harakânî'nin fütüvvet anlayışını yansıtan bazı sözlerini değerlendirerek onun fikirlerinin Ahilik değerlerinin oluşumuna sağladığını katkıları tespit etmeye çalışalım.

3. El-Harakânî'nin Fütüvvet Anlayışı

El-Harakânî'nin hayatı incelendiğinde onun İslâm medeniyetinin yükselmesinde, Anadolu'nun ve Hindistan'ın⁵⁵ İslâm ile tanıştırılmasında çok mühim bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Nitekim onun doğduğu ve yetiştiği Horasan bölgesinde yaşayan mü'minler, sahâbe ve tâbiûn'un cihat ruhuyla hareket etmiş ve îlâ-i kelimetullah vazifesini hakkıyla yerine getirmeye çalışmışlardır. El-Harakânî de aynı yolu takip etmiş, İslâmî ilimleri tedrisinden sonra Harakan'daki dergâhında binlerce civanmert yetiştirmiştir. Onun kalpleri fethetmek için yaptığı çalışmalar uzun yıllar sonra meyvelerini vermiş, "Horasan Erenleri" diye bilinen on binlerce gönül insanı yetiştirmiştir. Bu gönül erleri İslâm'ı temsil ve tebliğ için yollara düşmüş ve emaneti kendilerinden sonra gelenlere devretmişlerdir. Böylece El-Harakânî'nin başlattığı "gönülleri İslâm ile buluşturma hareketi" Kars'a kadar gelmiş, buradan da tüm Anadolu'ya ve Balkanlar'a yayılmıştır.

Kuşkusuz El-Harakânî'nin fütüvvet anlayışının esasını çalışkanlık teşkil etmiştir. Zira o, her zaman insanın çalışmasını ve elinin emeğini yemesini tavsiye etmiştir.

1.1. Çalışkanlığa Önem Vermesi

El-Harakânî; "Üç zümre için Allah'a yol vardır: Mücerred ilimle (uğraşan âlim),⁵⁶ hırka ve seccade ile (sûfi) ve kürek ve elle (çalışan işçi); yoksa boş duran nefis insanı helak eder"⁵⁷ derken çalışmaya ve üretmeye dikkatleri çekmiştir. Hedefi olmayan ve boş şeylerle meşgul olan kişiyi şeytanın ve şeytanlaşmış insanların helak edeceğini ifade etmiştir.

El-Harakânî, bir insanın üzerine farz olmayan şeylerle vakit öldürmesini de yanlış bulmuş ve "İlimden sana ne kadar lazımsa o kadarını al. İbadetten de Şariat senden ne kadarını istiyorsa o kadarını yap. Ama sana asıl lazım olan şudur: Sabahtan akşama

⁵⁴ Sarıkaya, a.g.m., s. 63.

⁵⁵ Konuyla ilgili bilgi için bkz. Palabıyık, M. Hanefi, "Gaznelilerin Hindistan Seferleri", *Ekev Akademi Dergisi*, (Yaz 2007), Yıl: 11, Sayı: 32. s. 139-152; Palabıyık, M. Hanefi, "Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler", *Ekev Akademi Dergisi*, (Güz 2007), Yıl: 11, Sayı: 33, s. 67-94.

⁵⁶ Bu tebliğde el-Harakânî'ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılırken el-Harakânî'nin tespit edebildiğimiz bütün sözleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

⁵⁷ Attâr, a.g.e., s. 628; Çiftçi, a.g.e., s. 44.



kadar insanların razı olduğu, olacağı bir işte ol! Akşamdan sabaha kadar da Hakk'ın memnun olacağı bir işte ol!"⁵⁸ demiştir. Görüldüğü üzere El-Harakânî, çalışıp üretmenin çok önemli olduğunu ifade etmiş; "Kalplerin en aydını, içinde halkın (takdirinin ve alkışının) yer almadığı kalptir. Amellerin en iyisi, içinde mahlûk (insanlara gösteriş yapma ve övgü bekleme) düşüncesinin olmadığı ameldir. Nimetlerin en helali, kendi emeğinle (alın terinle) kazandığıdır"⁵⁹ diyerek alın teriyle yapılan çalışmaya ve helal kazanca özellikle vurgu yapmış, insanları ellerinin emeğini yemeye davet etmiştir. El-Harakânî, bu sözleriyle miskin miskin oturan, üretmeden tüketen, "bir lokma bir hırka" anlayışını savunan tembel âbid ve zâhidleri de eleştirmiştir. Çünkü o, tamamen dünyadan el etek çekmeyi, tâc ile hırkaya bürünmeyi ve belli evrâdü ezkâr ile iktifa etmeyi yeterli görmemiştir. O, "Boş kaldığın zaman hemen başka işe koyul!"⁶⁰ âyetini kendine referans almış ve "İş kendilerinden el çekmedikçe (ölüm onlara gelinceye kadar), civanmertler işten (görev ve sorumluluklarından asla) el çekmez"⁶¹ diyerek sürekli aktif ve dinamik olmayı tavsiye etmiştir.

El-Harakânî; "Dünya, peşinden koştuğun sürece senin padişahındır. Ama sen ondan yüz çevirince onun sultanı olursun"⁶² derken de dünyanın aldatıcı cazibelerine kapılmamak gerektiğine⁶³ dikkat çekmiş, her mutasavvıf gibi o da dünya sevgisinin tamamen kalpten çıkarılması ve üç talakla boşanması gerektiğini söylemiştir.⁶⁴ Zira ona göre dünyanın kölesi olanlar ahireti unuttur ve bütün yatırımlarını geçici olan dünya hayatına yaparlar.⁶⁵ Oysa ebedî ve kalıcı olan ahiret yurdudur.⁶⁶ Bu itibarla bir mü'min, dünyadan da nasibi unutmamalı, ama sonsuz olan ahiret hayatına daha fazla önem ve öncelik vermelidir. Nitekim hem El-Harakânî hem de Ahî Evran ömür boyu böyle bir düşüncüyü savunmuş, insanların çalışmalarını ve ellerinin emeğini yemelerini tavsiye etmiştir.

1.2. Merhamete Önem Vermesi

El-Harakânî, Allah sevgisini kalbinde taşıyan bir kimsenin tüm mahlûkata merhametle muamele edeceğini ise şöyle ifade etmiştir: "Varlıklara (tüm mahlûkata) karşı merhameti olmayan kişi Allah sevgisini kalbinde taşıyamaz."⁶⁷ El-Harakânî, bu sözyle

⁵⁸ Attâr, a.g.e., s. 625-626.

⁵⁹ Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-'Uns min Hazarâti'l-Kuds*, (Nşr.: Mehdî-yi Tevhîdî Pür), İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, Tahran, 1336, s. 299'den naklen Çiftçi, a.g.e., s. 35.

⁶⁰ el-İnşirâh, 94/7.

⁶¹ Attâr, a.g.e., s. 629.

⁶² Attâr, a.g.e., s. 622.

⁶³ el-En'âm, 6/32; el-Enbiyâ, 21/16; ed-Duhân, 44/38; Muhammed, 47/36; el-Hadîd, 57/20.

⁶⁴ el-Harakânî, *Seyrû Sülûk Risâlesi*, Çev.: Mustafa Çiçekler, (Der.: Sadık Yalsızuçanlar), Sûfî Kitap, İstanbul, 2006, s. 42, 47, 48.

⁶⁵ İbrâhim, 14/1-3; el-İsrâ, 17/20; el-Kıyâme, 75/20-21; el-İnsân, 76/27.

⁶⁶ en-Nahl, 16/96; et-Tahâ, 20/131; el-Kasas, 28/60; el-Mü'min, 40/39; eş-Şûrâ, 42/36; el-A'lâ, 87/17.

⁶⁷ Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebû'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 247.



kâinata mevcut her varlığı karşılık beklemeden sevmeyi ve onlara iyi davranmayı tavsiye etmiştir. Zira gerçek anlamda sevgi, hoşgörü ve empatiyi içselleştiren bir birey, farklı inanç ve görüşten insanları sevebilir, çok kültürlü bir toplumda barış ve huzur içinde yaşayabilir, örnek davranışlar sergileyerek o insanların gönlünü kazanabilir ve tüm insanlığın yararına kalite mal, hizmet, ürün, bilgi ve değer üretebilir.⁶⁸

Görüldüğü üzere El-Harakânî, bu sözüyle tüm insanları sevdiğini, onların dertleriyle dertlenen bir İslâm düşünürü⁶⁹ olduğunu ortaya koymuş ve takipçilerinden de bunu beklemiştir.

El-Harakânî, bir başka sözünde ise talebelerine empatiyi öğreten şu ifadeleri kullanmış ve tüm mahlûkata beslediği engin şefkat ve merhameti göstermiştir: *“Keşke bütün halkın yerine ben ölseymdim de halkın ölüm acısını tatması gerekmeseydi. Keşke bütün halkın hesabını (Allah) benden sorsaydı da halkın kıyamette hesap vermesi gerekmeseydi. Keşke bütün halkın cezasını (Allah) bana çektirseydi de insanların cehennemi görmeleri gerekmeseydi.”*⁷⁰ *“Türkistan’dan Şam kapısına kadar birinin parmağına bir diken batarsa, o diken benim parmağıma batmıştır. Aynı şekilde Türkistan’dan Şam’a kadar birinin ayağı bir taşla çarparsa, onun acısı benim acımdır; eğer bir kalpte hüznün varsa, (onun hüznü benim hüznümdür) o kalp benim kalbidir.”*⁷¹

El-Harakânî’nin dua,⁷² dilek ve temennilerinin söz konusu bölgedeki tüm insanları kapsadığı, onların gönüllerini kazanma amacı taşıdığı, dışlayıcı değil kucaklayıcı bir üslup kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ahî Evran’ın da yüreğinin şefkat ve merhametle dopdolu olduğu, duygudaşlığı özümsemediği ve ahîlerini de bu şekilde yetiştirmeye çalıştığı bilinmektedir.

1.3. Ehliyet ve Liyakate Önem Vermesi

El-Harakânî, henüz nefisini tezkiye edememiş bazı kıskanç kimselerin mürşit sıfatıyla ortaya çıkarak insanlara nasihat etmeye kalkışmalarını doğru bulmamış ve onları şöyle uyarmıştır: *“Naklederler ki, şeyhin yanına gelen birisi: ‘Destur ver de halkı Hakk’a davet*

⁶⁸ el-Harakânî’nin bu konularla ilgili bazı tavsiyeleri için şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Emr-i bi’l-Ma’ruf ve Nehy-i ‘ani’l-Münker Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 10/6, Spring 2015, p. 815-832.

⁶⁹ el-Harakânî’nin tefekküre verdiği önemle ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, s. 2053-2071. Ayrıca bkz. Seyhan, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Sünnet Anlayışı”, s. 112-113.

⁷⁰ Attâr, *a.g.e.*, s. 606.

⁷¹ Attâr, *a.g.e.*, s. 604; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 21.

⁷² el-Harakânî’nin dua anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar”, *KAÜİFD*, Kars 2015, Sayı: 3, s. 88-109; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Öğretisini Takip Edenlere Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KAÜ., Harakani Dergisi*, Kars, Yıl, 2014, C. 1, Sayı: 2, s. 35-68.



edeyim' dedi. Şeyh (El-Harakânî): 'Halkı kendine davet etme halin son bulmadıkça asla!' dedi. Adam: 'Ey Şeyh! Halkı kendine ve nefesine davet mümkün mü?' diye sordu. Şeyh dedi ki: 'Evet evet! (Bu işi daha güzel yapan) başka birisi davet eder de, bu davet senin hoşuna gitmezse, bu başkalarını kendine davet etmiş olmanın nişanı olur!'"⁷³

El-Harakânî, bu sözyle de emaneti ehline verme duyarlılığına sahip birisi olarak fazilet, ehliyet ve liyakat esaslı görevlendirmeye dikkat çekmiş ve işlerin ehil olmayanlara tevdi edilmesini asla doğru bulmamıştır. Bilindiği üzere ahîler de ehliyet ve liyakate çok önem vermiş, işini iyi yapmayanların pabuçlarını dama fırlatmış ve bu tür kimseleri meslekten men etmişlerdir.

1.4. Doğruluk ve Dürüstlük Vurgusu

El-Harakânî; "Abası (elbisesi) olan çoktur. (Oysa) kalp doğruluğu gerekir. Elbisenin (cübbenin) ne faydası olur? Çul giymek ve arpa yemekle adam olunabilseydi eşeklerin de adam olmaları gerekirdi"⁷⁴ diyerek özü ve sözü bir olmayanın kâmil bir mü'min olamayacağını söylemiştir.

El-Harakânî; "Allah kuluna, imandan sonra (tezkiye olmayı başarmış) temiz yürek ve (her zaman hakkı söyleyen ve Allah'ı anan) doğru dilden daha büyük hiçbir şey ihsan etmemiştir"⁷⁵ derken de doğru sözlü olmanın önemine işaret etmiştir. Sarsılmaz bir iman, temiz bir kalp ve doğru sözlü olmak ancak bu yolda gösterilecek azim ve kararlılıkla elde edilebilir. Nitekim Ahî Evran'ın da bu düşüncede olduğu, doğruluğa ve dürüstlüğe son derece önem verdiği bilinmektedir.

1.5. Diğerkâmlık ve Fedakârlık Tavsiyesi

El-Harakânî'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "İki kardeş vardı bir de anaları. Her gece (nöbetleşerek) kardeşlerden biri annenin, diğeri Allah'ın hizmetiyle (ibadetle) meşgul olurdu. Allah'ın hizmetiyle meşgul olan kardeş, Rabbine hizmet ettiği için memnundu, kardeşine: 'Bu gece de Allah'a hizmet etme hakkından benim için feragat et (sen anamıza bak, ben ise ibadete devam edeyim)' dedi. (Kardeşi de onun bu teklifini kabul etti. İbadet yapmayı seven kardeş) o gece Allah'a hizmet yolunda başını secdeye koydu ve bir rüya gördü. (Rüyasındaki) bir ses: 'Kardeşini affettik, seni de onun hatırına bağışladık' dedi. O: 'Ama ben Allah hizmetindeydim, o ise anne hizmetinde; beni onun ameli sayesinde mi bağışlıyorsunuz?' dedi. Ses: 'Evet öyle; zira senin yaptığın işe Bizim ihtiyacımız hiç yok, oysa kardeşinin yaptığı hizmete annenin mutlak ihtiyacı vardır' dedi."⁷⁶

Görüldüğü üzere El-Harakânî, ibadetin önemini kabul etmekle beraber, muhtaç insanların yardımına koşmayı, nafile namaz, oruç, hac ve zikir gibi ibadetlerden çok daha önemli görmektedir. Bu durum, onun farz veya nafile ibadetleri küçük gördüğü veya ya-

⁷³ Attâr, a.g.e., s. 598.

⁷⁴ Attâr, a.g.e., s. 628.

⁷⁵ Attâr, a.g.e., s. 628.

⁷⁶ Attâr, a.g.e., s. 600. Ayrıca bkz. el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 261-262.



pılmasını istemediği anlamına gelmemekte, tam tersine onun fedakârlık anlayışı hakkın-
da bir fikir vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in de cihada katılmak için kendisinden
izin isteyen bir sahâbî'ye anne ve babasının hizmetinde olmasını tavsiye ederek izin ver-
mediği bilinmektedir.⁷⁷ Görüldüğü üzere El-Harakânî, bu tavrıyla “önem ve öncelik” gibi
bir ayrıma gitmiş, Hz. Peygamber'in sünnet'inin arkasındaki esas maksadı doğru anlamış
ve daha önemli işlere daha fazla zaman ayrılması gerektiğini söylemiştir.

El-Harakânî, civanmertlerini insanların hizmetinde olmaları konusunda eğitip bi-
linçlendirmiştir. Bu nedenledir ki El-Harakânî, sadece ibadet yapmayı yeterli görmemiş,
birey ve toplum odaklı çalışmalarından yana olmuştur. O, toplumun ve insanlığın sorunla-
rının çözümüne yönelik faaliyetler yapılmasını ve insanların gönüllerine girilmesini tav-
siye etmiştir. Onun bu şekilde insanlara sevgi, merhamet ve şefkatle davranması, onlara
eğitim imkânlarının sunulmasını önermesi ve talebelerine böyle bir düşüncüyü aşılması
son derece mühimdir. Bu bakımdan onun “ibadet öncelikli” değil, “insan ve toplum ön-
celikli bir din anlayışını” savunduğu ifade edilebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm, hem Allah
yolunda hem de zayıf ve çaresizlerin temel insan haklarını korumak amacıyla gerektiğin-
de savaşmayı bile müslümanlara görev olarak yüklemektedir.⁷⁸ Âyetlerde ifade edildiği
üzere temel insan haklarından mahrum bırakılan ırkı, inancı ve mezhebi ne olursa ol-
sun herkese sahip çıkmak, çaresiz insanların haklarını savunmak ve bu uğurda gerekirse
ölmeyi göze almak Yüce Allah'a kulluğun ve itaatin bir gereğidir. Aksine bir davranış
söz konusu âyetleri doğru anlamamaktır. Bu itibarla, Kur'an ve sünnet'in öngördüğü bir
İslâm toplumu olabilmek için yapılması gerekenler bellidir. Sadece belli bazı ibadetleri
yaparak kurtuluşa ereceğini zannetmek doğru değildir. Zira dünya ve ahiret saadeti için
mü'minlerin İslâm'ın diğer emir ve yasaklarını da öğrenmeleri ve uygulamaları şarttır.
Bu nedenle El-Harakânî'nin savunduğu mezkûr düşüncenin Kur'an ve sünnet ile uyumlu
olduğu açıktır. Kaldı ki Ahî Evran'ın da bu düşüncede olduğu, ahîlerin kalplerinin Yüce
Allah'a, kapılarının ise yetmiş iki millete açık olmasını ifade ettiği ve fedakârlığı çok
önemsediği bilinmektedir.

1.6. Cömertliği Teşviki

*“El-Harakânî, Sultan Mahmud'un bana öğüt ver' demesi üzerine ona şöyle demiş-
tir: ‘Şu dört şeye dikkat et: Günahlardan sakın, namazı cemaatle kıl, cömert ol, Allah'ın
yarattıklarına şefkat göster!’”⁷⁹*

⁷⁷ Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu ş-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 21/Cihâd, 2 (IV, 191-192).

⁷⁸ “Öyleyse, bu dünya hayatını ahiret ile takas etmek isteyenler Allah yolunda savaşsınlar! Allah
yolunda savaşan herkese, ister öldürülmüş olsun ister zafer kazansın, zamanı geldiğinde büyük bir
mükâfat ihsan edeceğiz. Nasıl olur da Allah yolunda savaşmayı ve “Ey Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan
bu topraklardan kurtar[ıp özgürlüğe kavuştur] ve rahmetinle bizim için bir koruyucu ve destek olacak
bir yardımcı gönder!” diye yalvaran çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar için savaşmayı reddedersiniz?
İmana ermiş olanlar Allah yolunda savaşsınlar, hakikati inkâra şartlanmış olanlar ise şeytanî güçler
uğrunda. O halde Şeytan'ın dostlarına karşı savaşın; Şeytan'ın hile ve tuzakları kesinlikle zayıftır.” en-
Nisâ, 4/74-75.

⁷⁹ Attâr, *a.g.e.*, s. 598-599.



El-Harakânî, bu sözünde Kur'an'ın da önemli bir tavsiyesi olan cömertliği⁸⁰ Sultan Mahmud'a hatırlatmıştır. Nitekim cömertlik, El-Harakânî'nin savunduğu temel ahlâkî değerlerden olup Ahîliğin de en vazgeçilmez prensiplerinden birisidir.

1.7. Yiğitlik ve Kahramanlık Tavsiyesi

El-Harakânî; “(Ey civanmertler!) Allah'ın Arş'ı (emanet, tebliğ vazifesi) sırtımıza konulmuştur (zira müslüman olmak sorumluluk almaktır). Ey civanmertler! Yük ağırdır, cehd edin (üstün gayret gösterin) ve yiğitçe davranın!”⁸¹ derken civanmertlerine yiğitlik aşlamış, onları vazifelerini en güzel şekilde yapmaya teşvik etmiş, kendisi de yetmiş üç yaşında Allah yolunda kahramanca savaşırken şehit düşmüştür.⁸² Nitekim Ahî Evran da bu düşüncede olup, ülkesini Moğol işgaline karşı korurken doksan üç yaşında şehadet rütbesine erişmiş bir gönül sultanıdır.

1.8. Tevazu ve Hoşgörü Tavsiyesi

“Nakledildiğine göre El-Harakânî, kendisine yaptığı ziyareti tamamlayan Sultan Mahmud'u yolcu ederken ayağa kalkıp onu kapıya kadar uğurlamıştır. Bu duruma şaşırان Mahmud şöyle demiştir: ‘İlk defa geldiğimde iltifat etmemiştin, şimdi ise ayağa kalkıyorsun. O hâl neydi? Bu ikram nedir?’ El-Harakânî ise: ‘Önce sultanlık gururu ve bizi imtihan için gel(miş)din, şimdi gönül kırıklığı ve dervişlik hâli ile gidiyorsun ve dervişlik devletinin güneşi üzerinde ışıdamaya başladı. Daha önce sultan olduğun için ayağa kalkmamıştım, şimdi ise derviş olduğun için (Allah karşısındaki acziyetini fark edip, mütevazı olmaya karar verdiğin ve öyle davranmaya başladığın için) ayağa kalkıyorum’ demiştir.”⁸³

El-Harakânî bu sözleriyle; “Rahmân'ın has kulları ki, onlar yeryüzünde tevazu ve vakar içinde yürürler ve ne zaman kötü niyetli, dar kafalı kimseler kendilerine laf atacak olsa, (sadece) selâm! deyip geçerler”⁸⁴ âyetine atıfta bulunmuş ve öğrencilerine tevazu ve vakar içinde olmalarını, yolda yürürken bile tevazu ile yürümelerini tavsiye etmiştir. El-Harakânî, hayatı boyunca bu âyete uygun davranmış, kendisine tevazu gösterene tevazu ile mukabele etmiştir.⁸⁵ Ahî Evran'ın da tevazu ve hoşgörü sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü etrafına bu kadar çok ahîyi toplamayı başaran birinin son derece yumuşak kalpli ve mütevazı biri olması zaten beklenen bir durumdur.

⁸⁰ Yûsuf, 12/88; en-Nahl, 16/90; el-Hadîd, 57/11, 18.

⁸¹ Attâr, a.g.e., s. 603.

⁸² el-Harakânî'nin şehitlik anlayışıyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, 2014, Sayı: 1, s. 135-168.

⁸³ Attâr, a.g.e., s. 599.

⁸⁴ el-Furkân, 25/63.

⁸⁵ el-Harakânî'nin hoşgörü anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir Yazoğlu, Ruhattin, “Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, 2014, Sayı: 1, s. 1-10; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, 2014, Sayı: 2, s. 81-116.



1.9. Kötülüğe İyilikle Mukabele Tavsiyesi

El-Harakânî; “*Bir mü’mini incitmeden sabahdan akşama varan bir kimse, o gün akşama kadar Peygamberle (s.a.v.) yaşamış (gibi) olur. Eğer mü’mini incitirse Allah onun o günkü ibadetini kabul etmez*”⁸⁶ diyerek talebelerine insanları incitmeme, kötülüğe iyilikle mukabele etme tavsiyesinde bulunmuştur. Zira El-Harakânî, İslâm kardeşlik bağlarının⁸⁷ çok güçlü olması gerektiğinin bilinciyle bu sözü söylemiştir. El-Harakânî, bir başka sefer “*İnsanlar üç zümredir. Biri incitmediğin halde incinir, diğeri incitirsen incitir. Üçüncüsü incitsen de incitmez*”⁸⁸ diyerek adeta, “işte kâmil bir mü’min böyle olmalı, din kardeşlerinin hatalarını abartmamalı, onlardan gelen bazı sıkıntılara katlanmalı, piyeyi deve yaparak ortalığı karıştırmamalı, müslümanların vakitlerini boş ve kısır tartışmalarla öldürmemeli, incinse de incitmemeli, kardeşlerinin ayıplarını örtmeli ve affa sarılmalıdır” demek istemiştir. Nitekim Ahî Evran’ın da tıpkı El-Harakânî gibi bu ahlâkî ilkeleri savunduğu, insanların incitilmesini doğru bulmadığı ve her zaman kötülüğe iyilikle mukabele edilmesini tavsiye ettiği malumdur.

1.10. İhvana Nasihat (Sohbet) Tavsiyesi

El-Harakânî şöyle demiştir: “*Allah Teâlâ; ‘Şu civanmertlerin sohbetine karşılık ne istersin?’ diye (bana bir soru) sorsa (ben) yine bunları (civanmertlerimle sohbet etmeyi) isterim’ derim.*”⁸⁹

Görüldüğü üzere El-Harakânî, talebeleriyle Hz. Peygamber’in Ashâb-ı Suffe⁹⁰ ile yaptığının benzerini yapmış ve onların eğitimiyle ilgilenmiştir.⁹¹ Nitekim Kur’ân’da da emredildiği üzere Hz. Peygamber daima mü’mirlere öğüt vermiş,⁹² muallim olarak gönderildiğini söylemiş,⁹³ bazen sabah namazından sonra ashâbıyla sohbet etmiş,⁹⁴ ba-

⁸⁶ Attâr, *a.g.e.*, s. 628.

⁸⁷ İslâm kardeşlik bağlarının güçlendirilmesiyle ilgili âyetler için bkz. “...*Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O’nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz...*” Âl-i İmrân, 3/103. “*Öyleyse, Allah’tan yana bilinç ve duyarlılık içinde olun; aranızda kardeşlik bağlarınızı canlı tutun...*” el-Enfâl, 8/1. “*Mü’minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin...*” el-Hucurât, 49/10. Ayrıca bkz. et-Tevbe, 9/11; el-Ahzâb, 33/5.

⁸⁸ Attâr, *a.g.e.*, s. 631.

⁸⁹ Attâr, *a.g.e.*, s. 635.

⁹⁰ Bir eğitim kurumu olan suffe hakkında bilgi için bkz. Baktır, Mustafa, “Suffe”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 469-470.

⁹¹ Allah’ın kitabını kendi aralarında müdârese ve müzâkere için bir araya gelenlere Hz. Peygamber’in övgüsüyle ilgili bkz. İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Mukaddime, 17 (I, 82-83).

⁹² “*Bununla beraber yine de hatırlatıp öğüt ver! Zira gerçeği hatırlatıp nasihatte bulunmak (sohbet etmek), inananlara ve inanacaklara fayda verir.*” ez-Zâriyât, 51/55. “*O halde, [hakikati başkalarına] hatırlat, bu hatırlatma ister fayda ver[iyor görün]sün, [ister görünmesin].*” el-Â’lâ, 87/8. Ayrıca bkz. et-Tekvir, 81/27-28; el-Gâşîye, 88/21.

⁹³ İbn Mâce, Mukaddime, 17 (I, 83).

⁹⁴ Tirmizî, 39/İlim, 16 (V, 44); İbn Mâce, Mukaddime, 6 (I, 15-16).



zen onları usandırmamak için sohbetlerine ara vermiş,⁹⁵ bazen de belli vakitleri hanım sahabîlere ayırıp onlara vaaz ve nasihatte bulunmuştur.⁹⁶ Sahâbe, onun bu sohbetlerini sanki başlarının üzerinde bir kuş var, kıpırdasalar uçacakmış gibi pür dikkat dinlemişlerdir.⁹⁷ El-Harakânî, bu konuda da Hz. Peygamber'i kendine örnek almış, ilimle meşgul olmuş ve üstatlarından öğrendiklerini civanmertlerine öğretmiştir.

El-Harakânî, çevresindeki müslümanların İslâm'ı doğru öğrenmelerini temin maksadıyla dergâhında yaptığı ufuk açıcı sohbetlere davet etmiştir.⁹⁸ Nitekim o, bir keresinde şöyle söylemiştir: *"Her kim beni dost bilirse Hakk'ı sevmiş olur. Her kim Hakk'ı severse civanmertlerin (eğitim-öğretim amaçlı) sohbetine aralıksız devam eder. Her kim civanmertlerin sohbetine devam ederse Hakk'ın sohbetine devam etmiş olur, (zira bu dergâhta bulunanlar Yüce Allah'ı tanurlar, O'nu bütün kalpleriyle severler ve tüm dünyaya O'nun adını duyurma bilincine ulaşırlar. Onların tek amaçları vardır; o da Hakk'ın rızasını kazanmaktır.)"*⁹⁹

El-Harakânî, bütün bu sözleriyle mü'minleri Allah yolunda üstün gayret göstermeye davet etmekte, bilgi edinme amaçlı yapılan ders, sohbet, mütalaa, münazara, müzakere ve münakaşaların önemine işaret etmekte ve İslâm'ın doğru anlaşılması ve tanıtılmasının ne denli önemli olduğunun altını çizmektedir. Nitekim Ahî Evran'ın da bir eğitimci olduğu, saray da muallimlik yaptığı, kitaplar yazdığı, ahîlerle sohbet ettiği ve onları kâmil mü'min olarak yetiştirmeye çalıştığı bilinmektedir.

1.11. Tebliği Şuuru Aşılması

El-Harakânî, insanların Yüce Allah'a şirk koşmalarına çok üzülmüş, herkesin İslâm'ın emir ve yasaklarını uygulayarak cennete girmesini arzulamış¹⁰⁰ ve bu isteğini şu sözleriyle ortaya koymuştur: *"(Ey civanmertler!) Allah'ın Arş'ı (emanet, tebliğ vazifesi) sırtımıza konulmuştur (zira müslüman olmak sorumluluk almaktır). Ey civanmertler! Yük ağırdır, cehd edin (üstün gayret gösterin) ve yiğitçe davranın (cesur ve metanetli olun,*

⁹⁵ Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Thk.: M. Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 50/Sıfatü'l-Münâfikin, 19 (III, 2182-2183).

⁹⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 3/İlim, 36 (I, 34).

⁹⁷ Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 39/Sünne, 23 (V, 114).

⁹⁸ el-Harakânî'nin eğitim anlayışıyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Tasavvufî Düşüncede İnsan Yetiştirme Yöntemleri -Ebu'l-Hasan el-Harakânî Örneği-", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 14, 2014/2, s. 11-42.

⁹⁹ Attâr, *a.g.e.*, s. 611.

¹⁰⁰ Onun sosyal sorumlulukları yerine getirme tavsiyesiyle ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu", *Turkish Studies*, Ankara Turkey, Volume 9/2, Winter 2014, s. 1350-1355. Onun nefis tezkiyesine yaklaşımıyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 1-32.



İslâm'ı tebliğ ve temsilden asla vazgeçmeyin!''¹⁰¹ “Âlim sabah kalkar ve ilmini artırmak için çabalar. Zâhid ise zühdünü artırma derdindedir. Ama Ebu'l-Hasan ise bir (insan) kardeşinin gönlüne yücelik (gerçek İslâm'ı) ulaştırma (Allah'ı doğru tanıtmak, İslâmî değerleri doğru temsil etme) derdindedir.”¹⁰² “(Gerçek) âşıklar kimseye yük olmayanlardır. Kalbi Allah aşkı yanıp diğerlerinin (dünyadaki başka insanların) de kalbini bu aşkla tutuşturanlardır.”¹⁰³

El-Harakânî'nin sözleri incelendiğinde onun dünyadaki en önemli hedefinin Hz. Muhammed ve seçkin sahâbe'nin yaptığı gibi İslâm'ı tebliğ ve temsil olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Bu bakımdan El-Harakânî, yaratılışın gayesinin Hakk'a ve tüm insanlığa hizmet etme bilincinde bir âlim olarak her zaman İslâm'ı tebliğ görevinin şuurunda olmuştur.

“Nakledildiğine göre Sultan Mahmud El-Harakânî'yi ziyareti esnasında ondan bir yadigar olsun diyerek isteyip hatıra olarak aldığı hakî gömlek yanında iken Sevmenât kentinde bir savaşa katılmıştır. Savaş sırasında içine mağlup olma korkusu düşünce, atından aşağı inip bir köşeye çekilmiş, yüzünü toprağa koymuş ve El-Harakânî'nin gömleğini eline alıp şu duayı etmeye başlamıştır: ‘Ya İlahî! Şu hırcanın sahibinin yüzü suyu hürmetine, şu kâfirlere karşı bize zafer verersen, ganimet olarak ele geçireceğim her şeyi dervişlere vereceğim!’ Tam bu esnada kâfirlerin tarafında bir toz ve duman kopmuştur. Kâfirler karanlıkta kılıçlarını birbirine saplayıp birbirlerini katletmiş ve sonra da dağılıp gitmişlerdir. Böylece İslâm askeri bir zafer kazanmıştır. O gece Sultan Mahmud'un gördüğü rüyada El-Harakânî ona şöyle demiştir: ‘Hırcamızın yüzü suyu hürmetine (samimiyetle ve inanarak yaptığın bu dua sayesinde ve Yüce Allah'ın lütfu ve inâyetiyle) Hakk'ın dergâhında muzaffer oldun. Eğer o anda sen (kâfirlerin tamamının müslüman olmalarını) isteseydin kâfirlerin tümüne (senin o samimi duan neticesinde belki de Allah Teâlâ) İslâm'ı nasip ederdi (buna sen vesile olabilirdi)n!’”¹⁰⁵

El-Harakânî, bu sözlerle adeta Sultan Mahmud'a hitaben: “Neden dünyalık istedin? Bu insanların müslüman olmalarını isteseydin ya! Böylece çok daha büyük bir sevaba nail olurdu. Bundan sonra, dünya öncelikli (ganimet ve esir alma amaçlı) değil ahiret öncelikli dua et! Gerçek cihat ruhu ile hareket et! Tebliğe ve temsile ağırlık ver! İnsanların gönüllerini fethetmeye çalış!” demiş ve Sultan Mahmud'u rüyasında irşada devam etmiştir. Onun bu ikazının -her ne kadar rüya yoluyla gelen bir bilgi olsa ve herkes için bir bağlayıcılığı bulunmasa da- Kur'ân ile uyumlu olduğu ifade edilebilir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, hakikati inkârı şartlanmış olanların İslâm'a davet edilmesi görevini,¹⁰⁶ İslâm'ın

¹⁰¹ Attâr, a.g.e., s. 603.

¹⁰² Attâr, a.g.e., s. 611, 632.

¹⁰³ Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 225.

¹⁰⁴ el-Mâide, 5/67, 92, 99; en-Nahl, 16/35, 82; en-Nûr, 24/54; el-Ankebût, 29/18; Yâsin, 36/17; et-Tegâbûn, 64/12.

¹⁰⁵ Attâr, a.g.e., s. 599.

¹⁰⁶ el-Mâide, 5/67, 92, 99; İbrahim, 14/52; en-Nahl, 16/83; el-Kasas, 28/87; el-Ahzâb, 33/45-46; eş-Şûrâ, 42/15; et-Tegâbûn, 64/12; el-Gâşîye, 88/21.



güzel şekilde yaşayarak temsil vazifesini¹⁰⁷ ve bunun da en güzel metot ile yapılmasını¹⁰⁸ müslümanların omuzlarına yüklemektedir. Dolayısıyla El-Harakânî, tüm bu âyetlerin farkında olarak ganimete değil, “insanların Yüce Allah’ı tanımalarına önem, öncelik ve ağırlık” vermiş ve bu hususu Sultan Mahmud’a rüyasında hatırlatmıştır, denilebilir.

Kanaatimizce El-Harakânî’nin, Türk-İslâm dünyasının müstesna devlet adamlarından biri olan Sultan Mahmud’a Hindistan bölgesine fetih hareketleri düzenlemesini,¹⁰⁹ oralara medreseler kurmasını, İslâm âlimlerini bu kurumlarda görevlendirmesini, buralarda düzenli eğitim-öğretim faaliyetinin gerçekleştirilmesini¹¹⁰ ve İslâm kültürünün bu bölgelerde de tanıtılmasını tavsiye etmesi tebliğe verdiği önemin bir göstergesidir. Bu nedenledir ki Sultan Mahmud ve oğlu Mesud (ö. 432/1041), eğitim ve öğretime önem vermiş, saraylarında devrin önemli simalarını konuk etmiş, şairlere ve ulemaya son derece saygı göstermişlerdir.¹¹¹ Bilindiği üzere Ahî Evran da bu düşüncede olup her zaman tebliğ ve temsil şuuruyla hareket etmiş ve “herkesin örnek alınacağı davranışlar sergileyen ahîler” yetiştirmeye gayret etmiştir.

1.12. Tövbe Vurgusu

El-Harakânî; “Yüce Allah sizi temiz olarak (günahsız) dünyaya göndermiştir. Öyleyse siz de huzura günahkâr olarak varmayınız”¹¹² derken günahlardan sakınmak gerektiğini söylemiştir. Bir başka zaman ise o şöyle demiştir: “*Hangi kapının önünde bir yıl beklersen bekle, sonunda ev sahibi sana şunu der: ‘İçeri gir de söyle. (Neden buradasın ve) ne bekliyorsun?’ (İşte ey insanoğlu!) Sen de O’nun kapısında elli sene bekle (bakalım). Senin kefilin ben olurum (ki Yüce Allah seni kendi kapısından asla boş çevirmeyecek ve sana istediğini mutlaka verecektir).*”¹¹³

El-Harakânî, böyle söylerken günah işlememeyi,¹¹⁴ Yüce Allah’ın tövbe edenlerin tövbesini kabul edeceğini¹¹⁵ ve hesabı herkesin tek başına vereceğini¹¹⁶ haber veren âyetlere işaret etmiş olmalıdır. Ayrıca o, bu sözleriyle ümitsizliğe kapılmadan Yaratıcı’ı arayıp bulmak ve sadece O’ndan istemek gerektiğine işaret etmiştir. Yani, bir insan âyetlerde

¹⁰⁷ el-Bakara, 2/143; el-Mâide, 5/8; el-Hac, 22/78.

¹⁰⁸ en-Nahl, 16/125.

¹⁰⁹ Merçil, Erdoğan, “Gazneliler”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 481-482.

¹¹⁰ Birişik, Abdülhamit, “Medrese”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 333-337. Ayrıca bkz. Merçil, Erdoğan, “Mahmûd-ı Gaznevî”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 363; Merçil, “Gazneliler”, XIII, 483.

¹¹¹ Merçil, “Mahmûd-ı Gaznevî”, XXVII, 362, 364; Merçil, “Gazneliler”, XIII, 483.

¹¹² el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997, s. 56.

¹¹³ el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Kantarcı, s. 55.

¹¹⁴ el-Mâide, 5/35, 90-93; el-En’âm, 6/72.

¹¹⁵ el-Bakara, 2/54, 160; et-Tevbe, 9/102, 104; Hûd, 11/61; el-Mü’min, 40/3; el-Hucurât, 49/12; et-Tahrim, 66/8; en-Nasr, 110/3.

¹¹⁶ Meryem, 19/95.



de ifade edildiği üzere Yüce Allah'tan ümidini asla kesmez,¹¹⁷ sadece O'na kulluk eder,¹¹⁸ sadece O'ndan yardım diler,¹¹⁹ araya araçlar koymaz ve O'na asla şirk (ortak) koşmaz.¹²⁰

Nitekim El-Harakânî; *“Tüm ömründe eğer O'nu bir kere (büyük günah işleyerek) incitmişsen tüm ömür boyu (Hz. Âdem gibi pişman olup) ağlayan gerek, şâyet (O) affederse bu sefer de: ‘(Ben) öyle bir Allah'ı nasıl incittim’ deyip hayıflanacaksın!”*¹²¹ derken de günahattan sakınmanın önemine ve samimi bir tövbenin nasıl olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Nitekim Ahî Evran da sürekli tövbeye vurgu yapmış, hatasız kul olmayacağını söylemiş ve ahîlerden sadece Yüce Allah'a yönelmelerini istemiştir.

Sonuç olarak, gerek El-Harakânî gerekse de Ahî Evran, ömürlerini “çalışkanlığın, yiğitliğin, kahramanlığın, cesaretin, vefanın, doğruluğun, dürüstlüğü, fedakârlığın, diğerkâmlığın, cömertliğin, hoşgörünün, takvânın, tevazuun, güzel ahlâkın, şefkatin ve merhametin” önemini kavrayan civanmertler ve ahîler yetiştirmeye adanmışlardır.

SONUÇ

Bu tebliğde ulaşılan sonuçları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

El-Harakânî ve Ahî Evran iki Türk-İslam âlim ve mutasavvıfıdır. Onları manevî anlamda besleyen, yönlendiren ve kılavuzluk eden Kur'ân-ı Kerim ve sahîh sünnet'tir.

Her ikisi de öğrencilerini dinî, insanî ve ahlâkî konularda yetiştirirken Hz. Peygamber'i model almış, hocalarından öğrendiklerini talebelerine aktarmışlardır.

Her ikisi de toplumsal hayattan hiçbir zaman kopmamış, bir köşeye çekilip sırf nafile ibadetlerle meşgul olmamış, toplumun sorunlarıyla ilgilenmeyi kendilerine vazife edinmişlerdir.

Her ikisi de Yüce Allah'a kulluk bilincinde derinleşmiş, mahlûkata şefkatle muamele etmiş, sadece mü'minlere değil tüm insanlara iyilik/ yardım yapılmasını tavsiye etmişlerdir.

Her ikisi de Yüce Allah'a büyük bir sevgiyle bağlanmış ve gönüllerinde İslâm'ı tebliğ ve temsil ideali taşımışlardır. Onlar, hem fikirleriyle hem de yetiştirdikleri civanmertleriyle/ ahîleriyle Anadolu'nun, Balkanların, Hindistan'ın ve Kafkasların İslâmlaşma sürecine katkı sağlamışlardır. Nitekim onların yetiştirdiği İslâm'a gönülden bağlı mü'minlerin örnek yaşantıları, Anadolu'da yaşayan hristiyan Rum ve Ermenileri çok etkilemiş, onların fedakârlıklarına, çalışkanlıklarına ve meslek ahlakına hayran olan bu hristiyanlardan bazıları İslâm'ı seçmişlerdir.

¹¹⁷ Yûsuf, 12/87; ez-Zümer, 39/53.

¹¹⁸ el-Fâtîha, 1/5; Meryem, 19/65; ez-Zümer, 39/14-15, 66; el-Kureyş, 106/4.

¹¹⁹ el-Bakara, 2/45, 186; el-A'râf, 7/55, 180; el-Mü'min, 40/14, 60; el-Cin, 72/18.

¹²⁰ el-Hac, 22/8-15.

¹²¹ Attâr, a.g.e., s. 629.



Günümüz sanat ve meslek erbabının da Ahilik'ten alacağı önemli dersler vardır. Bunun en önemlisi hiç kuşkusuz “disiplin, dürüstlük ve iş ahlâkı”dır. Geçmişte ahîlerin sahip olduğu bu ahlâkî erdemleri içselleştiren günümüz iş adamları ve meslek erbabı, “kaliteli mal, ürün ve hizmet” üreterek tüm dünyaya açılabilir, markalaşarak ülkelerinin tanıtımını yapabilir, böylece maddî olarak kazandığı gibi manevî olarak da İslâm'ı en güzel şekilde temsil ve tebliğ edebilir.

KAYNAKÇA

- Alkış, Yıldırım (2014). “Anadolu’nun Fethi ve Şehit Ebu’l-Hasan Harakani”, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), Bildiriler*, (ss. 607-611).
- Anadol, Cemal (1991). *Türk İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara.
- Attâr, Ferîdüddîn (2007). *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul.
- Aydın, Nevzat (2011). “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Ahilik Değerler Sisteminin Temel Referansları”, *Ahilik Uluslararası Sempozyumu, “Kalite Merkezli Bir Yaşam” Bildiri Kitabı*, (ss. 125-138), Kayseri.
- Ayyıldız, Erol (1998). *Türkçe-Arapça Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul.
- Baktır, Mustafa (2009). “Suffe”, *DİA*, İstanbul, XXXVII, 469-470.
- Bayram, Mikail (1979). “Baba İshâk Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahî Evran İle İlgisi”, *Diyanet Dergisi*, C. 18, Ankara, (ss. 69-78).
- Bayram, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya.
- Bayram, Mikail (2004). “Ahî Evran Hâce Nâsırüddîn ile Alâuddîn Çelebi’nin Öldürülmesi ve Ölüm Tarihlerinin Tesbiti”, *İSTEM, İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, C. II, Sayı: 3, (ss. 37-57).
- Bayram, Mikail (2005). “Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı”, *İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, (ss. 139-146).
- Bayram, Mikail (2005). “Hâce Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî’nin İntihalciliği”, *SÜİFD*, Konya, Sayı: 20, (ss. 7-18).
- Birişik, Abdülhamit (2003). “Medrese”, *DİA*, Ankara, XXVIII, 333-337.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (1992), *Sahîhu’l-Buhârî*, (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yay.
- Câmî, Abdurrahman (1336) *Nefehâtü’l-’Uns min Hazarâti’l-Kuds*, (Nşr.: Mehdî-yi Tevhîdi Pûr), İntişârât-i Kitâbfurûşi-yi Mahmûdî, Tahran.



- Ceylan, Barbaros/ Yazıcı, İbrahim Hakkı (2012). “Ebu'l-Hasan El-Harakani'nin Fütüvvet Anlayışı ve Hamilik Okulu”, *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars, (ss. 160-169).
- Ceylan, Kazım (2013). “Türk-İslam Medeniyetinin Öncülerinden Ahi Evran Velî ve Medeniyetimize Etkileri”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 26-28 Mayıs 2014. *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), Bildiriler*, (ss.131-144).
- Çağatay, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Konya.
- Çakmak, Muharrem (2014). “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, Malatya, C. 7, Sayı: 13, (ss. 143-158).
- Çelik, İsa (2014). “Tasavvufî Düşünce Tarihinde Ebu'l-Hasan El-Harakânî”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, C. 1, Sayı: 1, (ss. 75-89).
- Çiftçi, Hasan (2003). “Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki”, *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, C. 3, Sayı: 11, (ss. 22-40).
- Çiftçi, Hasan (2004). *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Ankara: Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay.
- Çiftçi, Hasan (2005). “Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)*, Ankara, Yıl, 6, Sayı: 14, (ss. 565-590).
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, (1992). *Sünenu Ebî Dâvud*, (I-V), İstanbul: Çağrı Yay.
- Ebu'l-Hasan Harakânî (1997). *Nûru'l-'Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara.
- Ebu'l-Hasan Harakânî (2004). *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı, (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Haz.: Hasan Çiftçi, Ankara: Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay.
- Ebu'l-Hasan Harakânî (2006). *Seyrî Sülûk Risâlesi*, Çev.: Mustafa Çiçekler, (Der.: Sadık Yalsızuçanlar), İstanbul: Sûfi Kitap.
- Esed, Muhammed, (2000). *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, Çev.: Cahît Koytak/ Ahmet Ertürk, İstanbul: İşâret Yay.
- Es-Sülemî, Ebü Abdîrrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed (1977). *Tasavvufî Fütüvvet, (Kitâbu'l-Fütüvve)*, Thk.: Süleyman Ateş, Ankara.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yâ'kûb b. Muhammed eş-Şirâzî, (1994). *Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Günay, Ünver (1998). “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, *EÜİFD*, Kayseri, Sayı: 10, (ss. 69-78).
- Hartman, Angelika (2006). “Nâsır Lidinîllâh”, *DİA*, İstanbul, XXXII, 400.



- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (1992). *el-Müsned*, (I-VI), İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (1992). *Sünenü İbn Mâce*, (I-II), Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem (2005). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut.
- Kartal, Alparslan (2015). “Ebu’l Hasan Harakani’nin Peygamber Tasavvuru”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, (ss.161-175).
- Kaşgarlı Mahmud (2007). *Dîvânu Lügatu't-Türk*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Kaşgarlı Mahmud (2013). *Dîvânu Lügatu't-Türk Tercümesi*, Trc.: Besim Atalay, Ankara: TDK Yay.
- Kaya, Abdullah (2014). “Anadolu’nun Türk İslam Yurdu Haline Gelişinde Ahîlerin Rolü ve Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 7, Sayı: 29, (ss. 547-561).
- Kazıcı, Ziya (1988). “Ahilik”, *DİA*, İstanbul, I, 540.
- Koçyiğit, Hikmet (2012). “Ebu’l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Âyet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”, *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars, (ss. 331-349).
- Merçil, Erdoğan (1996). “Gazneliler”, *DİA*, İstanbul, XIII, 481-483.
- Merçil, Erdoğan (2003). “Mahmûd-ı Gaznevî”, *DİA*, Ankara, XXVII, 363.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyin el-Kuşeyrî (1992). *Sahihu Müslim*, Thk.: M. Fuad Abdulbâkî, İstanbul: Çağrı Yay.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet”, *DİA*, İstanbul, XIII, 261.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvetnâme”, *DİA*, İstanbul, XIII, 264-265.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yay.
- Palabıyık, M. Hanefi (2007). “Gaznelilerin Hindistan Seferleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 32. (ss. 139-152).
- Palabıyık, M. Hanefi (2007). “Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 33, (ss. 67-94).
- Sancaklı, Saffet (2010). “Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi”, *İÜİFD*, Malatya, C. 1, Sayı: 1, (ss. 1-28).
- Sarıkaya, Saffet (1999). “Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dinî Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi”, *SDÜİFD*, Isparta, Sayı: 6, (ss. 49-69).
- Selvi, Dilaver (2016). “Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”, *İHYA, Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, C, II, Sayı: 1, (ss. 1-37).



- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'de Kur'an Kültürünün Yansımaları", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6, (p. 641-664).
- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, Volume 6 Issue 8, (p. 551-588).
- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tefekkür Anlayışı", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8, (p. 2053-2071).
- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, Volume 6 Issue 5, (p. 1049-1083).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 2, (ss. 81-116).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Öğretisini Takip Edenlere Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Yıl, C. 1, Sayı: 2, (ss. 35-68).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, C. 1, Sayı: 1, (ss. 1-32).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 9/2, (p. 1335-1359).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, (ss. 101-126).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 1, (ss. 135-168).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Tasavvufi Düşüncede İnsan Yetiştirme Yöntemleri -Ebu'l-Hasan El-Harakânî Örneği-", *Hikmet Yurdu*, Malatya, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 14, (ss. 11-42).
- Seyhan, Ahmet Emin (2015). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar", *KAÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 3, (ss. 88-109).
- Seyhan, Ahmet Emin (2015). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehy-i 'ani'l- Münker Anlayışı", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 10/6, (p. 815-832).



- Seyhan, Ahmet Emin (2016). “Ebu’l-Hasan El-Harakânî’nin Düşünce Dünyasında Allah Sevgisi”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Adıyaman, Spring I, Number: 43, (p. 71-89).
- Seyhan, Ahmet Emin (2016). “Ebu’l-Hasan El-Harakânî’ye Göre Hakikî Âşıkların Temel Özellikleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl, 3, Sayı: 5, (ss. 20-49).
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, (1992), *el-Câmiu’s-sahîh*, (I-V), İstanbul: Çağrı Yay.
- Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *DİA*, İstanbul, XIII, 260.
- Uludağ, Süleyman (1997). “Harakânî”, *DİA*, İstanbul, XVI, 93-94.
- Uludağ, Süleyman (2010).”Sülemî”, *DİA*, İstanbul, XXXVIII, 53-55.
- Yazoğlu, Ruhattin (2014). “Ebu’l-Hasan Harakânî’de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 1, (ss. 1-10).

**FÜTÜVVETNAME’NİN HÜLASASI
OLARAK ŞEYH SAFİ BUYRUĞU: BİR
METNİN SÜREKLİLİĞİNDEN KOPARILIP
BOŞLUKTA BIRAKILMASI**

THE SHAYKH SAFİ COMMANDMENT (BUYRUK)
AS THE SUMMARY OF FUTUVVETNAME:
ABANDONMENT OF A TEXT IN THE PRESENCE
OF A CONTINUUM



Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi

Sosyoloji Bölümü

ahmetyt@hotmail.com



Özet

Bildiri, Şeyh Safi Buyruğunun Fütüvvetname metnlerinin içerdiği konulara sahip olduğunu ve bu sürekliliği Şeyh Safi'nin tarikat silsilesiyle birlikte konu edinmektedir. Buna göre bildirinin kapsamı Fütüvvetnameler, yazılışları, konuları ve Buyruklar arasındaki ortak konular ve Şeyh Safi'nin Şeyh Zahid Giylani'den başlayan silsilesi ve son olarak bu silsilenin başlangıcı olan Şeyh Suhreverdi ile sınırlıdır. Bildirinin takip ettiği yöntem ise yazılı kaynaklardan yararlanarak metinlerarası karşılaştırma şeklinde olacaktır.

Şeyh Safi Buyruğu, günümüze kadar Alevi toplulukları arasında irfanın takip edildiği bir metin olarak kabul görmektedir. Bu metin, Şeyh Safi ve İmam Cafer Sadık Buyruğu olarak adlandırılmaktadır. Şeyh Safi Buyruğu, Erdebil Tekkesinin tekkeyi terk edip marifet mekrine düşüp saltanat yoluna takip etmesinin ardından marifetin yani fütüvvetin risalesi özelliğini kaybetmiş ve Safevi siyasetinin ehlibeyt muhibbi topluluklar arasındaki düstürname metni halini almıştır. Böylece ehlibeyt muhibbi topluluklar, giderek marifeti terk ettiklerini fark etmediler ve bunun sonucunda da fütüvvet erbabı olmayı kaybettiklerini dahi anlamadılar. Daha da önemlisi bu konuda araştırma yapan çevrelerde bu kaybı ve değişimi fark edip ortaya koyamamışlardır.

Sonuç olarak Şeyh Safi Buyruğu, Fütüvvetnamenin bir parçasıdır. Şeyh Safi de Suhreverdi ile gelen Fütüvvet silsilesinin dördüncü halkasında yer almaktadır. Bundan dolayı da Şeyh Safi'nin adıyla anılan Erdebil Tekkesinin Şii veya Batini gibi konular etrafında veya başlıkları altında aktarılması ve tartışmaya açılması, Şeyh Safi Buyruğunu geldiği ve üzerinde vücut bulduğu kevnîyatını da saçma kılmıştır.

Başka bir ifadeyle metin, bağlı toplulukları biçimlendirme imkânını kaybettirmiş ve tam tersine bağlı topluluklar metni biçimlendirmiştir. Hem de Erdebil Tekkesi mensupları tarafından bağlı topluluklar için metnin geldiği veya var olduğu mekânın dışında başka bir kevnîyata ait mekânda inşa etmişlerdir. Şeyh Safi Buyruğu için hazin bir serencam böyle başlayıp bağlı topluluklar arasındaki hürmetini korumasına rağmen anlam, içerik ve metnin talepleri giderek işlevsiz hale gelmiştir. Siyaset etrafında yapılan tartışmalarla Şeyh Safi Buyruğu, Şiileşmenin aracı olmuştur. Bir başka yandan da Şeyh Safi Buyruğu, Türkoloji ve Oryantalizmin elinde Batini ve Heteredoks toplulukların senedi gibi görülüp gösterilip Fütüvvetten ve "La Feta İlla Ali" düsturundan zıt bir mekâna ait kılınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Şeyh Safi, İmam Cafer Sadık, Buyruk, Suhreverdi, Fütüvvetname.



Abstract

The declaration states that the Sheikh Safi had the subjects contained in the texts of Futuvvetname and this continuity is taken up with the sect sequence of Sheikh Safi. Accordingly, the scope of the report is limited to Futuvvetnames, the writing processes and the issues of them, the common themes between Futuvvetnames and Commandments (Buyruk) of Sheikh Safi, and the range of Sheikh Safi starting from Sheikh Zahid Giylani, and finally the beginning of this range, Sheikh Suhreverdi. The method followed by the notification will take the form of intertextual comparisons using written sources.

The Commandment (Buyruk) of Sheikh Safi has been accepted as a text of followed up wisdom, among the Alevis communities until today. This text is called the Commandment (Buyruk) of Sheikh Safi and Imam Cafer Sadik. The Commandments (Buyruk) of Sheikh Safi has lost the position of being the booklet of gnosis means futuvvet, after the time that Sheik of Erdebil had left the tekke and fell to the game of gnosis and the road of reign, and became the principle text of Safavid politics among the ahlul bayt lover communities. Thus, the Ahlul bayt lover communities lose their characteristics about being components of fütüvvet without noticing that they also abandoned the gnosis.

As a result, the Commandment (Buyruk) of Sheikh Safi is a part of Futuvvetname. Sheikh Safi was also included in the fourth ring of the Futuvvet sequence, which comes with Suhreverdi. Therefore, the conveying and debating the Erdebil Tekke, which was attributed to Sheikh Safi, around the subjects and under the headings such as Shi'a or Batini made the formation, that Şeyh Safi Commandment (Buyruk) came from and built on, ridiculous. In other words, the text lost the ability to format affiliated communities, on the contrary the affiliated communities formatted the text.

They were also built by members of the Erdebil Tekke in a place belongs to formation other than the place where the text came or existed for the societies affiliated. This is how a sad story for the Shaykh Safi Commandment (Buyruk) began and despite the protection of its respect among the connected societies, meaning, content and the demands of text have become increasingly dysfunctional. With the discussions around politics, the Sheikh Safi Commandment (Buyruk) was the tool of becoming Shiite. On the other hand, the Sheikh Safi Commandment (Buyruk) was seen as the proof of Batini and Heterodox communities in the hands of Turcology and Orientalism and was made as if it belongs to a place opposite to the principle of Futuvvet and "La Feta Illa Ali".

Keywords: Sheikh Safi, Imam Cafer Sadik, Commandment (Buyruk), Suhreverdi, Futuvvetname.



GİRİŞ

Bu çalışma, Şeyh Safi veya İmam Cafer Sadık Buyruğu adıyla bilinen birçok çalışmanın da konusu olan metnin Fütüvvetname ile ilişkilendirilmesini konu edinmektedir. Burada Fütüvvetname ve buyruk metinleri arasındaki benzerlik konu ve içerik itibarıyla olmasına karşın iki metin arasında ilişki kurulamadı. Çalışmanın problem olarak görüp açıklamaya çalışacağı kısım burasıdır. Metnin son işlem gördüğü zaman diliminde siya-sallaşan Erdebil Tekkesinin elinden çıkmış olması, metnin de Safeviler ve Şiilerle bağlantı kurulmasına neden olmuştur. Oysa metin, Safevi ve Şii çevrelerin metni değildir ve asla bu çevreler bu metinlere ihtiyaç duymadı hatta kendilerini de bu tip metinlerle aktarmaya lüzum da görmedi.

Bu hususta yapılan çalışmalar, Buyruk ve Fütüvvetname arasında bir ilişkiden söz etmelerine rağmen bu ilişkinin nasıl olduğuna dair ortaya herhangi bir şey koyamaması ya da Erdebil Tekkesinin nasıl dönüştüğü hakkındaki kaçırdığı dilim, metinler arasındaki ilişkinin kaçırılmasıyla sonuçlandı. Başka bir ifade ile iki metin arasındaki ilişkinin nasıl geliştiği hakkında yapılan izahlar, bütün çabalara rağmen bir noktaya taşınamadı. Nihayetinde Yesevilik, Bektâşilik, Ahilik vb. ekol ve bağlı topluluklar üzerine yüzyılı aşan araştırmaların oluşturduğu zengin kaynak ve açıklamalar, bu konudaki literatürü genişletti¹. Ama bu genişliğine rağmen konu hakkında ileri sürülen görüşler, bir adım ileri giderek metin ve topluluklar arasındaki ilişkiyi ortaya koyamadı. Tam tersine topluluklar ile metinler arasındaki ilişkiyi belirsiz hale getirdi ve diğer yandan toplulukların tarihi süreç içerisinde kendilerinin de tercihleri nedeniyle metinlerden kopuşunu da ortaya koyamadı.

Bugüne değin yürütülen Fütüvvetname çalışmalarını da bu çerçevede değerlendirerek yaklaşım ve yöntemleri etrafında karşılaşılan sorunlara işaret edecektir. Böylece bu çalışma, Fütüvvetnamenin anlattığı Fütüvvetin daha geniş bir alanda kurulu olduğu ve

¹ Abdülbaki Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkil atı ve Kaynakları", İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XI, Sayı 1-4, 1949-50, ss. 3-354; Yahya b. Halil el-Burgazi, "Fütüvvetname", Neşreden Abdülbaki Gölpınarlı, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XV, Sayı 1-4, Yıl 1953-1954, ss. 76-150; Seyyid Hüseyin b. Gaybi, "Fütüvvetname", Neşreden Abdülbaki Gölpınarlı, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XVII, Sayı 1-4, Yıl 1955-56, ss. 26-126; Franz Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", Çeviren Fikret İşıltan, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XV, Sayı 1-4, Yıl 1953-54, ss. 1-32; Franz Taeschner, "İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri", Tercüme Semahat Yüksel, Türk Tarih Kurumu Belleten, Cilt XXXVI, Sene, 1972, ss. 203-235; Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Yıl 1952, ss. 59-84; Neşet Çağatay, "Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları", Türk Tarih Kurumu Belleten, Sayı CLIX, Sene 1976, ss. 423-488; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Konya 1981; Neşet Çağatay, Ahilik Nedir, Ankara 1 990; Muallim Cevdet, İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği İbn-i Battuta'ya Zeyl, Çeviren Cezair Yazar, İstanbul: İşaret Yayınları, 2008; Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1996, Cilt 13, ss. 259-261; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1996, Cilt 13, ss. 261-263; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetname", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1996, Cilt 13, ss. 264-265; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar, 1998.



Türkistan Horasan hattında yer alan toplulukların adab ve erkân olarak kendilerini tanımladıkları alan da buradan çıkarılmaktadır. Bunun için de ilgili toplulukların kendilerini tanımladıkları merkezi noktanın nereden hareket ettiği kısmının bir bütün olarak takip edilememesine dikkat çekmiştir. Buna göre önerdiği yöntem ve yaklaşım çerçevesinde bugüne kazanılmış olan kaynakların yeni baştan değerlendirilerek anlam dünyasına yönelmesi gerektiğini ve metinlerin iç anlam dünyasının önerdiği kurguyu merkeze alarak çalışma yapılmasına dikkat çekmektedir.

Bu alanda gerçekleşen kurgu ve takip ettiği yöntem, başvurduğu kavramsal çerçevesi itibarıyla güncelliğini koruyan tartışmayı da başlatmıştı. Alanın genişlemesine neden olan bu katkı, alanın atomize olmasına neden oldu ve açılan her bir başlık ilgili ekol ve temsilcileri arasında birbirleriyle ilişkisizliğe ve daha da ötesi adı geçen şahısları birbirleriyle rakipler olarak aktarılmıştı. Bu parçalı ve parçalanmış şahsiyetlerin dünyasında meydana gelen kopukluk, metinler için de gerçekleşti. Günümüze kadar ulaşan parçalanma ve tarafları, metinler arasındaki ortak noktalar hakkında belirsizlik ve güvensizlik oluşturduğunda alanla ilgili çevreler, bu çerçeveyi aşmaya güç yetiremedi.

Fütüvvet üzerine yapılan çalışmaların metin neşri etrafında geliştiğini de söylemek mümkündür. Böylece Fütüvvete ilişkin yapılan yayınlar kaynakların genişlemesini ve alana ilgi duyan çevrelerin de artmasını sağladığı bir gerçektir. Lakin metinlerin baştan sonra nasıl bir sorun etrafında gelişip programa dönüştüğü hakkında ayrıntılı bir değerlendirme söz konusu değildir. Yani Fütüvvetname metin olarak inşa edici “yazarları” tarafından nasıl bir dünya kurgusuna sahiptiler ve buna bağlı olarak bu metinlerin bütün ayrıntılarıyla niçin kendi dünyalarını kurdukları üzerine de hemen hiçbir çalışma yapılmamıştır. Fütüvvetnamelerde yer alan bu kadar kavram ve teşkilatın kurgusunda sahip olunan birikim ve meşrulaştırma unsurları dikkate alındığında Fütüvvetname, hayatın bütün aşamaları veya gündelik hayatın tamamını baştan sona kadar düzenlediği görülebilir.

Şehirler ve köyler arasında yüzlerce “Ahi” adıyla anılan zaviye, tekke ve türbenin de bir izahı yapılmalıdır. Fütüvvetin bir esnaf teşkilatına indirgenip Lonca üyeleri arasındaki iş ve istihdam konusunu nasıl düzenlendiklerine ilişkin sığ ve düzensiz değerlendirmeler, bütün bu teşkilatı, zaviye, tekke ve türbelerle anılan şahıs kadrosu ve faaliyet alanını izah edemez ya da etmekte zorlanacaktır. Genel tanım ve tespitlerin birinden diğerine devrettiği ve tekrarlara dönüşen çalışmalar, alanda çalışma yapan kurum ve kuruluşlar ile bu kurum ve kuruluşlardaki görevliler için ciddi bir finans ve kadro oluşturma görevi üstlenmiş durumdadır.

Fütüvvet çalışmalarının içerik olarak yapılmayan değerlendirmelerinin getirdiği boşluk da yine bu hususun basit düzeyde geçirtilmesine neden olmaktadır. Fütüvvetname metinlerinin içerisinde başlıklar altında şed, şalvar, helva gibi birçok husus bulunmasına rağmen bütün bu başlıkların bireysel, sosyal ve maneviyat olarak neye karşılık geldiğine ilişkin de çalışma bulunmamaktadır. Bütün bunlara karşın var olan bu başlıkların da “İslam öncesi” adıyla uydurulan bir dilimle Müslümanların dünyasından çıkarılması da konunun zemininin bu topraklardan kaymasına neden olmaktadır. Doğal olarak Fütü-



tüvvet metinleri her bir faaliyeti bir peygamber ile izah etmekteyken hem “İslam öncesi” uydurması hem de Müslümanların peygamberlere imanı etrafında tarihin bütün olarak kurgusunu da parçalayan değerlendirmeler, Oryantalist ve Türkoloji çalışmalarının kurbanı olmaktadır.

Zeki Velidi Togan'ın bu konudaki değerlendirmesi dikkat çekicidir. Yaptığı değerlendirmede Togan, Türkiye'de Fütüvvet hakkında özellikle Abdülbaki Gölpınarlı'nın yapmış olduğu yayınları işaret ederek genel olarak bu çalışmalardaki eksiklere işaret etmektedir. Lakin Togan, eleştirileri yaparken kendisi de diğer taraftan aynı hatalara düşmektedir. Özellikle Fütüvvetin Şiilik ile ilişkilendirilmesini eleştirmekte fakat kendisi de Sünni Fütüvvetten söz etmektedir. Fütüvveti Şiilik ve Sünnilik ikili kategoriden birisine yerleştirmek gerekiyorsa bu defa her ikisinin yerleşik tanımları değil de yeni bir tanım üzerinden sunulması gerekmektedir. Aksi halde Togan'ın yaptığı gibi eleştirisinin daire-sinden çıkamayarak Fütüvvetin talebi tam olarak ortaya konamamış olur².

“İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuasının, Prof. Fuad Köprülü'ye ithaf olunan XI. (1949/ 1950) cildinde İslami tetkikatla alakalı şu makaleler mevcuttur: Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*; Prof. Bernard Lewis *Fatımiler ve Hindistan Yolu*; Mustafa Akdağ, *Türkiye'de Medreseli İsyancılar*. Abdülbaki Gölpınarlı'nın makalesine, Fütüvvete aid eserlerden Ali b. al-Hasan b. Ca'duvayh'in “*Kitab Mir'at al – Muruvvat*”; Ahmed b. İlyas al-Nakkaş al-Hartburti'nin “*Tuhfat al - Vasaya*”; Necmi Zerkubi'nin “*Kitab al-futuvva*”; Abdurrezzaq Kaşani'nin “*Tuhfat al - İhvan*”; Alauddevle'nin “*Risalat at futuvva*”; Nasırı'nın manzum “*Futuvvatname*” nam eserleriyle müellifi meçhul farsça bir *Futuvvatname*'nin faksimileleri verilmiştir. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde intişar eden Neşet Çağatay'ın makalesiyle Abdülbaki Gölpınarlı'nın makalesi, Türkiye'de fütüvvet tarihi tetkiklerine ait ortaya konulan ilk geniş denemelerdir; ancak Abdülbaki Gölpınarlı'nın eserinde, iltizam ettiği Şiilik lehine tarihi vesikaları yanlış tevîl etme temayülü nazar-ı dikkati çekmektedir. S. 61-62'de “Fütüvvet ehli, Şii veya müteşeyyi bir taifedir”, diye kestirip atılmış ve İbn Cübeyr ile İbn Battuta'nın Suriye ve Anadolu'da Sünni Ahilerden bahsetmeleriyle Muallim M. Cevdet'in topladığı malzeme cerh edilmeğe çalışılmıştır. Gölpınarlı'nın Sünniliği' eserleriyle sabit Mevlevi Ahileriyle, mezar taşları zamanımıza intikal eden diğer birçok Sünni Ahileri hangi kategoriye sokacağı meseledir. Bundan başka gizli teşkilatlar için tipik olan hususiyetleri ele alarak Masonlukta ve Zerdüştlükte görülen “Kustî”yi Fütüvvetle bağlamaya çalışması, beyhude indiyat olmaktan maada, tarihte birbirine benzer müesseseleri birbirinden ayırt etmek için kullanılan usullerden habersiz olduğunu göstermektedir. Avrupa'da Ahilik ve Fütüvvete ait yapılan neşriyatın ihmal edilmiş olması da Üniversite neşriyatı arasında yer alan bir eser için eksiklik olsa gerektir³.”

² Abdülbaki Gölpınarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XI, Sayı 1-4, 1949-50, ss. 3-354.

³ Zeki Velidi Togan, “Dünyada İslam Tetkikleri”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Cilt 1, Cüz 1-4, Yıl 1953, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954, ss. 111-112.



Fütüvvet konusunun anlaşılmasında, “tahayyülü” zorlayan bir kurguya sahip olmasından dolayıdır. Lakin Fütüvvet çalışması yapan çevreler, bu metinlerde anlatılan hususların gerçekleştiği ya da gerçekleştirilebilir olmasını muhal görmekte ve bu nedenle de metnin içeriğine dair herhangi bir söz sarf etmekten imtina etmektedirler. Tabiatıyla Fütüvvetin uygulandığı bir zaviye ve tekke olmaması yani uygulama alanı bulunmaması nedeniyle anlaşılması zor görünmekte ve görülmeyen erkânın gerçekleştirildiğine dair değerlendirmeyi de bir bakıma imkânsız hale getirmektedir.

Bu çalışma, burada ele alınan araştırmanın problemine ilişkin yaptığı tespit ve bu tespit doğrultusunda her iki metin arasında oluşan belirsizlik veya boşluğu ikmal için ileri sürdüğü tezi iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki Şeyh Safi'nin tarikat silsilesi; ikincisi ise Erdebil Tekkesinin siyasallaşması ardından metnin propaganda aracı olarak kullanılması ve ardından da Safeviler olarak siyasi bir hareket olarak çıkmalarıdır. Safeviler siyasi mücadelelerini verip tarih sahnesinde ortaya çıkmaya çalışırken Fütüvvet esasını terk ederek birçok yerden gelen Şii ulema eliyle sistematik olarak Şiileşti⁴. Burada göz ardı edilen husus ise Fütüvvetin bir program olarak devlet teşkilatı içerisinde gelişip ilerlemesi ve iktisadi alanda da kendisine yer bulmasıdır. Yoksa tek başına Şii ulema, Erdebil Tekkesini Şiileştirip Fütüvvet programı bir şekilde fıkıh ile örtmüştür önermesi bir cümle üzerine inşa edilmelidir.

Şeyh Safi Erdebili⁵, Şeyh Zahid Geylani⁶, Şeyh Cemaleddin Tebrizi, Şeyh Şihabuddin Mahmud Tebrizi, Şeyh Rukneddin es'Sücası, Şeyh Kudbiddin Ebubekir Ebheri, Şeyh Ebu'n-Necib es-Suhreverdi⁷ye ulaşan silsileye sahiptir. Şeyh Safi'nin hayatını konu alan Safvetü's-Safa isimli eserin Birinci babın dokuzuncu faslın onun şecere, hırka ve isnadı başlığı altında yer almaktadır⁸.

Bu silsile nihayetinde Fütüvvet programını takip edip uygulamaya koyan kişi olarak Suhreverdi'ye ulaşırken aynı zamanda Suhreverdi'nin kendi adıyla anılan bir tarıkata da çıkmaktadır⁹. Fütüvvet, devlet politikasına Abbasi Devleti içerisinde Nasır li-Dinillah ve

⁴ Ahmet Taşğın, “Hasan Harakani Fütüvveti: Günümüz Müslümanlarının Fütüvvetten Beklentileri”, II. Uluslararası Harakani Sempozyumu Fütüvvet Bildirileri, Kars: Harakani Vakfı Yayınları, 2015, ss. 378-388.

⁵ Reşat Öngören, “Safiyüddîn-i Erdebî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 2008, Cilt 35, ss. 476-478; Reşat Öngören, “Safeviyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 2008, Cilt 35, ss. 460-462.

⁶ Mustafa Bahadıroğlu, “Zahid-i Geylani”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 2000, Cilt 21, ss. 359-360.

⁷ Hasan Kamil Yılmaz, “Şihabuddin Suhreverdi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 2010, Cilt 38, ss. 40-42.

⁸ Serap Şah, Safvetü's-Safa'da Safiyüddîn-i Erdebî'nin Hayatı, Tasavvufi Görüşleri ve Menkıbeleri, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Danışman Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç), İstanbul: 2007, s. 337; Şeyh Safiyüddîn Erdebî İshak İbni Cebail, Makâlât Şeyh Safi Buyruğu, Hazırlayanlar Prof. Dr. Sönmez Kutlu – Dr. Nizamettin Parlak, İstanbul: Horasan Yayınları, 2008, s. 385-424.

⁹ Reşat Öngören, “Suhreverdiye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 2010, Cilt 38, ss. 42-45.



Ebu'n-Necib Suhreverdi ile başlatılmış ve daha geniş yaygın bir şekilde teşkilatlanmış-
tır¹⁰. Aynı program Suhreverdi'nin ileri düzeydeki gayretleriyle Abbasi Devleti ve bağlı
organlarında da yayılarak daha etkili hale gelmiş ve özellikle Selçuklu topraklarında de-
vam ettirilmiş ve son şeklini almıştır¹¹.

Fütüvvet programı yaygın olarak “Şalvar” giymekle kaynaklara yansımaya rağ-
men iki icazet ya da silsile ile ortaya konulmuştur. Bu iki silsile içerisinde de Fütüvvet-
name, icazetnameler ile aktarılan programın beyan edildiği metinlerdir. Bu metinler de
aktarılan ve anlatılan program, soy ve yol silsilesi olarak birlikte vardır. Bu silsilenin
konunun takibinde sağladığı imkân her nedense göz ardı edilmiştir.

Bu hususa açıklık getirmesi bakımından silsileler hakkındaki yazısında Nazmi Tom-
buş, iki türlü silsileden söz etmektedir. Tombuş'un yaptığı tasnif ve izah şu şekildedir:

“Şecere: Şecereler umumiyetle iki türdür:

1-Tarikat büyüklerinden herhangi birinin baba, dede, büyük dedelerinin adlarını bil-
diren “Soy Kütüğü”;

2-Yekdiğerinden ahzi tarikat ve usul eden tarikat pirleri isimleri yazılı olan “Yol
Kütüğü”dür.

Görebildiğimiz Fütüvvetnamelerde bu iki türlü şecere, yekdiğerine karıştırılarak çe-
şitli surette yazılmış, menkıbevi bir şekle sokulmuştur. Yalnız Ahi icazetnamelerinde pek
az farklarla yekdiğerinin aynı olarak yazılan “Yol Kütük”lerinin hakikatte daha uygun
olması muhtemeldir.”¹²

İkinci olarak ise Şeyh Safi Buyruğu ya da İmam Cafer Sadık Buyruğu adıyla diğer
Fütüvvetname metinlerinde olduğu gibi bazı farklılıkları olan metin bütün Alevi toplu-
luklar tarafından tanınıp bilinmektedir. Hatta Buyruk metinleri hemen büyük bütün ocak-
lar elinde de bir nüsha olarak da bulunmaktadır. Buyruk metinleri diğerleri gibi adab¹³
ve erkân¹⁴ olarak iki başlık altında toparlanabilir. Adab, genel olarak teorik sunumuyla
tutumu, erkân ise davranışları belirlemektedir¹⁵.

¹⁰ Kamer-ul Huda, Şihabeddin Ömer Sühreverdi Hayatı, Eserleri, Tarikatı, Çeviren Tahir Uluç,
İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 31-66.

¹¹ Fatih Güzel, Nâsir li-Dinillah'ın Halifelîği ve Şahsiyeti, (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Danışman Prof. Dr. Ahmet Önkâl), Konya: 2014, s. 127-132.

¹² Nazmi Tombuş, “Ahiler IV: Terim ve Törenler”, Çorumlu, Sayı 41, 11 Teşrin 1943, ss. 7; M.
Fatih Köksal, Ahi Evran ve Ahilik, 2. Baskı, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2008, s. 85-95.

¹³ “...dinin gerekli gördüğü ve aklın güzel saydığı bütün söz ve davranışları kapsar. Hayır ve
iyiliğe yöneltmesi bakımından insanın övgüye değer vasıflarına da edep adı verilmiştir.” Abdülaziz
Bayındır, “Âdâb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1988, Cilt 1, s. 334.

¹⁴ “Bir nesnenin, kendine dayandığı (en güçlü) yanı, tarafı, müsteâr olarak ‘güç, kuvvet’ anlamında
kullanılır.” Rağîb el-İsfehâni, Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü, Çeviren ve Notlandıran Yusuf
Türker, Üçüncü Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012, s. 639.

¹⁵ Bu tasnifin tespitinde kendisinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ali Torun Beyefendiye minnettarım.



Buyruk metni, Safevi iktidarı döneminde de çoğaltılıp Alevi ocaklarına ulaştırılmış ve Alevi toplulukları arasında yaygın metin haline getirilmiştir. Buyruk, dönem içerisinde içerik olarak muhafaza edilmesine rağmen giderek değiştirilip Alevi toplulukları tarafından farklı bir erkân uygulanmaya devam edilmiştir. Özellikle Şeyh Cüneyt, Şeyh Haydar ve Şah İsmail dönemi ile dönüşüm tamamlanmıştır¹⁶. Şeyh Safi soyundan gelen bu üç zamanında tarikat kendi içerisinde bir değişime uğrayarak farklı erkân ortaya konulmuştur¹⁷. Safevi iktidarı döneminde ise ikinci aşamasına geçilerek tarikat, fıkhi bir mezhebe evrilerek kendisini inkâr eder hale gelmiştir¹⁸. Bu konuda yürütülen çalışmalar ise bu aşamadan itibaren yürütülmekte ve biçimlenmiş zihin dünyaları kaynaklarla kurdukları ilişkiyi de yine bu dönüşüme bağlayarak tamamlamaktadırlar. Böyle olunca da Erdebil Tekkesini giderek Şii Caferi bir karaktere bağlayıp kurtulmaktadırlar. Hâlbuki Erdebil ardıllarının sadece Safevi döneminde bile sufi bir içerikle var olduklarını söylemeleri bugünden geriye zihinlerini işgalden kurtarmalarına yardımcı olabilirdi.

Şeyh Safi Buyrukları ile Fütüvvetnameler arasında ilişki olup ortak başlık ve hususların bulunduğu dair çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar konu ve başlıklarındaki benzerliklere dikkat çekmişlerdir. Lakin aralarındaki ilişkinin tahmin ve benzerlikten öte aynı kaynaktan çıktığı ve aynı havzanın ürünü olduğuna dair tespitinde bulunmaktan imtina etmişler ve çekimser kalmışlardır¹⁹.

Yukarıda adı verilen çalışmaların başvurduğu kaynak Bisati adıyla literatüre dâhil edilen birisi tarafından metne dönüştürülen Şeyh Safi Buyruğudur²⁰. Bu konu üzerine ciddi çalışmalar yapılmış ve akademik çevrelerin ilgisine mazhar olmuştur. Şeyh Safi, Makalatı, Menakıbı, Buyruğu ve Menakıbu'l-Esrar ve Behçetü'l-Ahrar anılan eserlerin bir kısmı yayınlanmıştır. Bunun dışında ise adı geçen eserler üzerine tahlil ve değerlendirme yapan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu eserlerin ağırlıklı noktası Erdebil Tekkesinin

¹⁶ Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma", I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara), Hazırlayan Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı / Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, 2004, ss. 297-306.

¹⁷ Ahmet Taşğın, "Bir Baş İki Beden: Safevi Osmanlı Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş", I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, İstanbul: 2014; Ahmet Taşğın, "Şah İsmail ve Erkânı: Alevi Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci", Şah İsmail ve Safeviler, Editör Ahmet Taşğın vd., İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014.

¹⁸ Arjomand Said Amir, "Safevî Dönemi İran'ında Dinî Taşkınlık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)", Çeviren Namiq Musah, Cappadocia Journal of History and Social Sciences, Cilt 7, Yıl 2016, ss. 160-195.

¹⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2011, s. 54-61; M. Fatih Köksal, Ahi Evran ve Ahilik, 2. Baskı, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2008, s. 78-85; Mehmet Saffet Sarıkaya, XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 42-43; Mehmet Saffet Sarıkaya, Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdik İnceleme-Metin, İstanbul: Horasan Yayınları, 2008, s. 29-44.

²⁰ Ahmet Taşğın, "Şeyh Sâfi Menakıbı ve Buyruklar", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 33, Yıl 2005, ss. 441-458; Ahmet Taşğın, Şeyh Safi Buyruğu [Bisati], Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013.



tarikat anlayışı ve metinler arasındaki bağlantısı üzerinedir. Metinlerin Erdebil Tekkesinde meydana gelen değişim ve bu değişimin izlerinin takip edildiği hususlardan bir tanesi olarak bu eserler üzerinde yapılan tasarrufla değiştirilmesi merkezindedir. Bu merkezin güçlü bir şekilde aktarılmasında ele alınan başlıklar daha çok Tekkenin tarikat anlayışının aktarıldığı bu metinlerdeki konular ile “Sünni” tarikatlar arasındaki benzerliklerdir. Doğrusu Buyruk metnlerinin kaynakları ve değişimi üzerine yoğunlaşmak yerine, tespit edilen eksiklik veya aksaklıkların “Sünni” bir alana aktarılması çabası, çalışmaların da güvenilirliğini netameli hale getirmektedir. Bütün bunlardan öte Buyruk veya Menakıbı Şeyh Safi adıyla anılan bu eserlerde Şeyh Safi'nin silsilesi ve ele aldığı konu başlıklarının hangi kaynaktan geldiğine yönelmiş olsaydı sorunun tespitini yapmak daha kolay olabilirdi. Hatta bu yol ve anlayışla konuyu ele alan araştırmacılar, kendilerinin de düştükleri yeri ve anlayamadıkları noktayı, hatta sistematik bir yönlendirme yani mahkûm kılındıkları hegemonyayı da görmelerine fayda sağlayacaktı²¹.

Sonuç olarak Fütüvvetname ve Buyruklar arasındaki bağlantı ve ilişkinin kurulamamasını konu edinmiştir. Geniş ve yaygın olan Fütüvvetname çalışmalarına rağmen Buyruklar ile Fütüvvetnameler arasında benzerlik olduğuna işaret eden çalışmalar sınırlı sayıdadır. Bu çalışmalar ise Buyruk ve Fütüvvetname arasında benzerlik olduğu ve bir ilişkiden de söz edileceğini söylemelerine rağmen tahminde bulunmaya ve neticeye varıncı ifadelerden imtina etmişler. Netice itibarıyla adı geçen çalışmalar, Şeyh Safi silsilesi ve Buyruğunda yer alan konuların Alevi toplulukların uygulamadıklarını, bilakis var olan konuların ise Fütüvvetnamelerin önemli başlıkları arasında olan “Tıraş” vb. birçok konunun dahi dikkate alınmadığı ileri sürdükleri görüşlerini neticeye varıncı da belirsizleştirmiştir.

Bu çalışma, Şeyh Safi silsilesi ile Buyruk metnlerinin uygulayıcı ve takipçisi olan, günümüze kadar da ulaşan Erdebil Tekkesine bağlı toplulukların, Şeyh Cüneyt ile başlayan yeni bir program ile Fütüvvete bağlı erkânı uygulamamaları veya terk etmeleri nedeniyle, Fütüvvet bağlantısının kaybolmasına ve görülmemesine neden olduğu sonucuna ulaşmıştır. Şeyh Safi Buyruğunun Fütüvvetname çerçevesinde değerlendirilmemesi ve Erdebil Tekkesi mensuplarının da zaman içerisinde farklı bir erkân icat edip uygulamaya koymaları nedeniyle Buyruğu belirsiz ve konumunu netameli hale gelmiştir.

Şeyh Safi ve onun hayatını, görüşlerini ve tarikat anlayışını konu alan eserler toplamının odaklandığı siyasi değerlendirmeden ya da siyasi bir arka plandan değerlendirmelerin kurtarılıp bu metinlere ve Şeyh Safi'ye kaynak teşkil eden arka planın ön plana çıkarılması zorunludur. Bunun gerçekleştirilmesi için Safevi – Osmanlı siyasi çatışmasının bir adım gerisine giderek ve Erdebil Tekkesinin Rum diyarındaki halifelerini de dikkate alarak on beşinci yüzyılın bütününü ele alan yaklaşımla konu takip edilmelidir.

²¹ Sönmez Kutlu, Alevîlik – Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi, Ankara: Ankara Okulu, 2008, s. 159-162 ve 191-256.



KAYNAKLAR

- Amir, Arjomand Said (2016). “Safevî Dönemi İran’ında Dinî Taşkınılık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722), Çeviren Namiq Musalı, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, Cilt 7, s. 160-195.
- Bahadıroğlu, Mustafa (2000). “Zahid-i Geylani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 21, s. 359-360.
- Çağatay, Neşet (1952). “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, s. 59-84.
- Çağatay, Neşet (1976). “Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Sayı CLIX, s. 423-488.
- Çağatay, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya.
- Çağatay, Neşet (1990). *Ahilik Nedir*, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1949-50). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkil atı ve Kaynakları”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XI, Sayı 1-4, s. 3-354.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2011). *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- Güzel Fatih (2014). *Nâsır li-Dinillah’ın Halifeliliği ve Şahsiyeti*, Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kamer-ul Huda (2004). *Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, Çeviren Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Köksal, M. Fatih (2008). *Ahi Evran ve Ahilik*, 2. Baskı, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.
- Kutlu, Sönmez (2008). *Alevîlik – Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları*, Buyruk, *Tezkire-i Şeyh Safi*, Ankara: Ankara Okulu.
- Muallim Cevdet (2008). *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği İbn-i Battuta’ya Zeyl*, Çeviren Cezair Yazar, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 261-263.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvetname”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 264-265.
- Öngören, Reşat (2008). “Safeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35, s. 460-462.
- Öngören, Reşat (2008). “Safıyyüddîn-i Erdebîlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35, s. 476-478.



- Öngören, Reşat (2010). “Suhreverdiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, s. 42-45.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet (2008). *Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdık İnceleme-Metin*, İstanbul: Horasan Yayınları.
- Seyyid Hüseyin b. Gaybi (1955-56). “Fütüvvetname”, Neşreden Abdülbaki Gölpınarlı), *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XVII, Sayı 1-4, s. 26-126.
- Şah, Serap (2007). *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî İshak İbni Cebraîl (2008). *Makâlât Şeyh Safî Buyruğu*, Hazırlayanlar Prof. Dr. Sönmez Kutlu – Dr. Nizamettin Parlak, İstanbul: Horasan Yayınları.
- Taeschner, Franz (1953-54). “İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”, Çeviren Fikret Işıltan, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XV, Sayı 1-4, s. 1-32.
- Taeschner, Franz (1972). “İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, Tercüme Semahat Yüksel, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Cilt XXXVI, s. 203-235.
- Taşgın, Ahmet (2004). “Hataî'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma”, *I. Uluslararası Şah Hataî Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara)*, Hazırlayan Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı / Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, s. 297-306.
- Taşgın, Ahmet (2005). “Şeyh Sâfî Menakıbı ve Buyruklar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 33, s. 441-458.
- Taşgın, Ahmet (2013). *Şeyh Safî Buyruğu [Bisatı]*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Taşgın, Ahmet (2014). “Bir Baş İki Beden: Safevi Osmanlı Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş”, *I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi*, İstanbul.
- Taşgın, Ahmet (2014). “Şah İsmail ve Erkânı: Alevi Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci”, *Şah İsmail ve Safeviler*, Editör Ahmet Taşgın vd. İstanbul: Önsöz Yayınları.
- Taşgın, Ahmet (2015) “Hasan Harakani Fütüvveti: Günümüz Müslümanlarının Fütüvvetten Beklentileri”, *II. Uluslararası Harakani Sempozyumu Fütüvvet Bildirileri*, Kars: Harakani Vakfı Yayınları, s. 378-388.
- Togan, Zeki Velidi (1954), “Dünyada İslam Tetkikleri”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt 1, Cüz 1-4, Yıl 1953, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 111-112.



- Tombuş, Nazmi (1943). “Ahiler IV: Terim ve Törenler”, *Çorumlu*, Sayı 41, 11, s. 7.
- Torun, Ali (1998). *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar.
- Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 259-261.
- Yahya b. Halil el-Burgazi (1954). “Fütüvvetname”, Neşreden Abdülbaki Gölpınarlı, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XV, Sayı 1-4, s. 76-150.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (2010). “Şihabuddin Suhreverdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38, s. 40-42.

**AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL BİR DİNAMİK:
MELÂMET**

**A PRIMARY DYNAMIC AFFECTING AKHISM:
MALÂMA**



Prof. Dr. Ali BOLAT

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

alibolat@omu.edu.tr



Özet

Tasavvuf tarihinde “melâmet” genel olarak bir tarikat olmaktan çok, hemen her tarikatta belli ölçülerde iz bırakmış bir anlayış, bir meşreb olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımdan zaman içerisinde değişik tezahürlerle varlığını sürdürmüş, bir taraftan bir meşreb olarak diğer taraftan da Osmanlı döneminde ayrı bir tarikat olarak temsil edilmiştir. Bu hareket kimi zaman Anadolu’nun fethinden sonra kalenderî dervişlerinin faaliyetleriyle karşımıza çıkmış, kimi zaman Mevlevilik, Bektaşilik, Halvetilik, Nakşibendilik gibi tarikatların bünyesinde, kimi zaman da fütüvvet teşkilatı içerisinde ve Anadolu’da Ahilik bünyesinde tezahür edebilmiştir. Denilebilir ki melamet fikri Ahiliğin temel doktriner yapısını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Anadolu’daki kültürel ve dinî hayatın izlerini sürdüğümüzde Horasan tesiri ne kadar etkili olmuşsa bu kültür havzası içerisinde göze çarpan melâmet fikri de bu şekillenmede o kadar öne çıkmış ve tesirlerini birçok dini-tasavvufî anlayış içerisinde hissettirmiştir diyebiliriz.

Anahtar Sözcükler: Melâmet, Fütüvvet, Ahilik, Tarikat, İslamlaşma.

Abstract

Malâma (blame) is thought to have been an disposition, an undersanding having explicitly left its mark in virtually any sect rather than a tariqah in general throughout the history of Sufism.

In this respect, the malâmatiyya has continued its existence in various forms in time, which it has been both represented as a disposition and a particular sect in the Ottoman period.

This movement in Sufism has sometimes appeared with the activities of Qalandarî dervishes after the conquest of Anatolia, within such denominations as Mawlavîyya, Bektashism, Khalwati and Naqshbandi and within not only futuwwa organization, but akhi community as well. It can be said that malamatiyya belief has created the doctrinal structure of akhism. Thence, when tracing cultural and religious life in Anatolia, we can say that as Khurasan has been influential so the idea of malâmatiyya being salient in this culture basin has become prominent, and made itself felt within religious- mystical thought.

Keywords: Malâma (blame), Futuwwa, Akhism, Tariqah, Islamisation.



I. GİRİŞ

İran'ın Hoy şehrinde doğan Ahî Evran ya da Şeyh Nasîruddin Mahmud (ö. 659/1261), özellikle Alâeddin Keykûbâd'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan da tasavvufî düşünceye ve özellikle fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak hem tekke ve zaviyelerde manevî eğitim veren hem de iktisâdî hayatı düzenleyen Ahîliğin Anadolu'da kurulup gelişmesindeki en önemli isimdir. Bu teşkilat iktisâdî bir yapı olmaktan çok daha öte fonksiyonlar icra etmiş, sözgelimi siyasi otoritenin zayıfladığı zamanlarda huzur ve istikrarın sürdürülmesi noktasında etkili olmuş ve hatta yer yer Moğollara karşı savunma hatları oluşturmuştur.¹

Sühreverdî'nin gayretleri ile Abbasi halifesi Nâsır'ın fütüvvet teşkilatını reforme etme çabalarından etkilenen ve I. İzzettin Keykavus'un fütüvvet teşkilatına girmesiyle güçlenen Ahîlik, Moğol istilâsı nedeniyle Horasan'dan Anadolu'ya gerçekleşen göçler neticesinde gelen göçebelerin yanı sıra, birçok tüccar, esnaf, zanaatkâr, bilim adamı ve sûfinin katkılarıyla teşkilatlanmıştır.² İşte bu göçler neticesinde Anadolu'ya gelen ve gerçek kişiliği menkabeler içerisinde kaybolan Ahî Evran Anadolu'da birçok ili dolaştıktan sonra Kayseri'ye yerleşmiş ve ilk olarak burada bir örgütlenme teşebbüsünde bulunmuştur. Ancak, burada debbağlık yapan Ahî Evran'ı bu teşkilatın kurucusu olmaktan ziyade, 13. yüzyıl Anadolu'sunda debbağların reisi olarak Anadolu Ahîliği'ni belki yeniden sağlam bir teşkilata kavuşturan şahsiyet olarak kabul etmek daha uygundur.³

Ahîliğin Anadolu'da örgütlenmesi ile göçebe hayattan yerleşik hayata geçiş hızlanmış, Türk şehircilik hareketleri görülmeye başlanmış, 13. yüzyılın ikinci yarısına kadar Türk olmayan unsurun elinde olan sanat ve ticaret hayatına Türkler de katılmaya başlamış ve böylece karşılıklı dayanışma ilkeleri ile yavaş yavaş şehir ekonomisinde söz sahibi olmuşlardır.⁴

II. Ahîliğin Doktiner Zemini

Kur'an-ı Kerîm'in ifadesiyle ticaret ve alışverişin Allah'ı anmaktan alıkoymadığı bir insan tipi⁵ yetiştirmeyi hedefleyen Ahîliğin îsâr merkezli yaklaşımı, beşerî münase-

¹ Ziya Kazıcı, "Ahîlik", DİA, İstanbul, 1988, I, 540-541.

² Ömer Lütfi Barkan, "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", Vakıflar Dergisi, II, Ankara, 1942, s. 282-283; Abdülbâki Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", İÜİFM, c. XI, 1949-1950, no: 1-4, s. 78.

³ Halil İnalçık, The Ottoman Empire The Classical Age, Phoenix, London, 1995, s. 152-155; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi, Barış yayınevi, Ankara, 1999, I, 16-18; Sabahattin Güllülü, Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri, Ötüken neşriyat, İstanbul, 1992, s. 156-161; Ahmet Yaşar Ocak, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim yayınları, İstanbul, 1996, s. 184.

⁴ Barkan, a.g.m., 292-293; Standford Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, çev. Mehmet Harmancı, E yayınları, İstanbul, 1982, s. 27; Halil İnalçık, "Ahîlik, Toplum, Devlet", II. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1999, s. 190; Neşet Çağatay, "Fütüvvetçilikte Ahîliğin Ayrıntıları", Belleten, XL, sayı: 159, Ankara, 1976, s. 429.

⁵ Nûr, 24/37.



betlerini nefisinden fedakarlık etmeye dayandırması ve bu çerçevede bir dünya tasavvuru ortaya koyması Ahiliği iktisâdî bir teşkilat olmaktan çok daha öteye taşımaktadır. İşte bu teşkilatın dayandığı temel prensipler “fütüvvet-nâme” adı verilen nizamnamelerde ortaya konulmuş olup, bu eserler ticârî hayatı olduğu kadar teşkilat mensubu ahîlerin ahlâkî terbiyesine dair de önemli prensipler içermektedir. Fütüvvet-nameler esas itibarıyla tasavvuf geleneğinde çerçevesi çizilen fütüvvet anlayışı etrafında şekillenmiştir. Bu bakımdan tasavvuf kitabiyatında yer alan fütüvvet bahisleri ve fütüvvete dair kaleme alınan müstakil eserler Ahiliğin doktriner anlamda kökenlerini tespit etmemizde temel referanslar olmaktadır. Bu eserler incelendiğinde de Ahiliği besleyen esas düşüncenin Horasan sufiliğine rengini veren melâmet anlayışı olduğu görülecektir. Başka bir ifadeyle, melâmet fikrinin Ahî birlikleri açısından taşıdığı önem, onun Horasan bölgesinde yaygın bir ideoloji olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Türkler’in büyük çoğunluğu İslâm ile olduğu gibi fütüvvet ve melâmet ideolojileriyle de ilk defa Horasan bölgesinde karşılaşmışlar ve bu yorum biçimini Anadolu’ya taşımışlardır. Nitekim daha sonra Anadolu’da ortaya çıkan tarikat zümreleşmelerinde dervişlerin “Horasan Erenleri” diye anılması da Horasan’ın ve Horasan merkezli fütüvvet ve melâmet anlayışlarının Anadolu kültürüne katkısını göstermesi açısından önemlidir. Moğol istilasının önü sıra bu bölgeden kitleler halinde Anadolu’ya geçen Türklerin büyük ölçüde buralarda yaygın fütüvvet ve melâmet ideolojilerinin etkisinde kalmış olmaları pek doğaldır.⁶ Horasan bölgesinde Melâmîlerin çoğunlukla esnaf tabakasına mensup oldukları göz önünde bulundurulursa fütüvvet teşkilatı ile dolayısıyla Ahilik ile Melâmîlik arasında organik bir bağlantı olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

III. Melâmet ve Melâmîlik

Kınamak, ayıplamak, azarlamak ve serzenişte bulunmak anlamlarına gelen melâmet,⁷ tasavvuf istilâhında, “Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise (nefsiyle mücadele etmek için) açığa vurmak”⁸ şeklinde tanımlanır. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, melâmetin temel vasfı riyâdan kaçınmak amacıyla gizlilik ve şöhretten sakınma olarak tezahür etmektedir. Bu hareket, anılan anlamları kasten “Melâmetîlik/Melâmîlik” veya kurucusu Hamdûn el-Kassâr’a (ö. 271/884) nispetle “Kassârîlik” şeklinde isimlendirilmiştir.

Tasavvuf geleneğinin meydana gelen gelişmelerle birlikte zamanla birtakım maddî/şeklî unsurları bünyesine almaya başladığı bilinen bir gerçektir. Bu şekilleşmeye karşı ortaya çıkan en ciddi tepki hareketi de, III./IX. asırda adından söz edilmeye başlanan Melâmîlik olmuştur. Bu hareketin temel özelliği, kişinin manevî hallerini izhar eden her

⁶ Güllülü, a.g.e., s. 51-52; Fuad Köprülü, Anadolu’da İslâmiyet, çev. Ragıp Hulusi, yay. Haz. Mehmet Kanar, İnsan yayınları, İstanbul, 1996, s. 54.

⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, Kitabu’l-’Ayn, Beyrut, 1988, VIII, 343; Ebû’l-Fadl İbn Manzûr, Lisânu’l-’Arabi’l-Muhîr, Beyrut, trs., III, 413.

⁸ Ebû Sa’d Abdülmelik el-Harkûşî, Kitâbü Tehzîbi’l-Esrâr, haz. İrfan Gündüz, İstanbul, 1990, s. 21; Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, Avârifü’l-Maârif, Beyrut, 1966, s. 71



türlü uygulamayı, riyâyâ sevk eder endişesiyle gizli tutmak ve bu amaçla insanlar arasında alelade birisi gibi görünmektir.⁹ O nedenle, Melâmîleri amel ve hallerini izhar etmekten engelleyen şey, bunların Allah ile kul arasında bir “sır” olarak kalması gerektiği inancıdır. “Bu yolun büyükleri, çarşılarda insanlarla zâhiren birlikte bulunup, kalplerini oradan uzak tutmayı tavsiye ederler” diyerek bu konudaki genel kanaati bize aktaran Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021),¹⁰ Hz. Peygamber’in, “Ben yalnız bir kulum ve bir kul gibi yemek yerim”¹¹ buyurduğunu naklederek bu anlayışı temellendirmeye çalışır. Allah’ın en çok sevdiği velîlerin, Rablerine yaptığı ibadetlerden nefsanî bir haz almayan, gizli ve açık işlerinde Allah’a itaat eden, insanlar arasında manevî halleriyle tanınmayı istemeyip, gözlerden uzakta bulunan kimseler olduğunu ifade eden İbn Arabî’ye (ö. 638/1240) göre de Melâmîler, farz namazı eda etme dışında cemaatle çok fazla bir arada bulunmazlar, bulundukları bölgedeki insanlar gibi giyinirler, mescitte sabit bir yer edinmeyip, Cuma namazlarında dikkati çekmemek için zaman zaman yer değiştirirler, komşuları dışında insanlarla birlikte olmazlar ve muhtaç ve çocuklara yardım ederler.¹²

Horasan’da bu hareketin piri olarak kabul edilen Hamdûn el-Kassâr “melâmetî” lakabıyla tanınan ilk kişi olup Melâmetîlik/Melâmîlik bu coğrafyada onun vasıtasıyla yayılmıştır. Ancak onu melâmetin ilk temsilcisi olarak görmek de yanlıştır. Nitekim melâmet fikriyatının Hamdûn el-Kassâr’dan daha önce var olduğu bilinen bir gerçektir. Bu yüzden denilebilir ki Hamdûn el-Kassâr, kendi devrinde melâmetî düşüncüyü neşretmiş, Nişabur melâmetîliğinin temsilcisi olmuş ve kendisinden sonra bu yolu takip edenlere de “Kassârîler” veya “Hamdûnîler” adı verilmiştir.¹³

İnsanların nazarında manevî hallerinin bilinmemesi adına elinden gelen çabayı sarf eden melâmet ehli için, alelade insanlar gibi görünmek ve çalışmak kadar doğal bir şey olamazdı. Melâmet ehlinin zühd anlayışlarına da yansıyan bu durumun bir sonucu olarak onlar, dünyayı ontolojik olarak reddetmeyen, bilakis kendilerini dünyaya ve hayata bağlayan bir meslek sahibi olmaya özen gösterme şeklinde tezahür eden anlayışlarını hayata geçirmişlerdir.¹⁴ Bu meslek ne olursa olsun, tıpkı Ahîlik’te olduğu gibi bir peygamber veya ulu bir şahsa dayandırılmak suretiyle de, yapılan işe bir hikmet ve meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla dünya, fütüvvet ve melâmet ehli için bir haz ve zevk ortamı olamayacağı gibi, günah ve kusurlarına bulaşmamak için tamamen uzağında durulması ve kaçınılması gereken bir âlem de değildir. Tam tersine işlenmek, şekil ve düzen

⁹ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Risâletü’l-Melâmetiyye, nşr. Ebu’l-’Alâ Affî, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, VI, Kâhire, 1942, s. 86-87.

¹⁰ Sülemî, Risâle, s. 84.

¹¹ Bu hadis için bkz. Abdullah b. Mübarek, Kitâbü’z-Zühd, Beyrut, trs., s. 53, 253.

¹² Ebu Bekr Muhyiddin b. Arabî, el-Futûhâtü’l-Mekkiyye, Beyrut, trs., I, 181-182.

¹³ Ebü’l-Hasan Ali b. Osman el-Hucvîrî, Keşfü’l-Mahcûb, çev. Mahmud ve Ahmed Mâdî Ebü’l-Azâim, Dâru’t-Türâsî’l-Arabî, Kahire, 1974, s. 218; Ebu Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin Attar, Tezkiretü’l-Evliyâ, çev. Süleyman Uludağ, Erdem yayınları, İstanbul, 1991, s. 424; Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, Gri yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 5.

¹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İnkılap kitabevi, İstanbul, 1999, s. 61.



verilmek üzere önüne serili bir imkanlar âlemidir. Daha da ötesi dünya, önünden kaçarak değil, içinde kalıp zararlı tesirleri ile savaşarak alt edilmesi gereken bir hasımdır.¹⁵

Anlaşılabileceği üzere Melâmîler, kendilerinin derviş olduğunu gösterebilecek alametlerden ısrarla kaçınmışlar, bizzat hayatın içine girmeye özen göstererek “melâmet hırkası” ile kendilerini gizlemişlerdir. Sülemî’nin Melâmetiyye Risâlesi’nde de ifadesini bulan bu anlayış,¹⁶ öyle görülüyor ki melâmet ehlini iktisâdî ve sosyal hayatın içine itmiştir. Başka bir ifadeyle Melâmîler mistik yaşantılarını fütüvvetin sosyal görünümü altında yaşamışlardır. Şüphesiz bu durum birçok Melâmînin ismine de (Kassâr, Haddâd, Haccâm vb.) yansımıştır.¹⁷ Bu durumu melâmet ehlinde bize intikal eden bazı rivayetlerde de gözlemlemek mümkündür. Şöyle ki Hamdûn el-Kassâr’a, “Kazanmayı terketmek gerekli mi?” diye soran Abdullah el-Haccâm’ın Hamdûn’dan; “Kazanmaya devam et. Çünkü insanların seni Hacamâtçı Abdullah diye çağırması ârif veya zâhid Abdullah diye çağırımlarından daha güzeldir”¹⁸ şeklinde aldığı cevap da bu anlayışın bir ürünüdür. Yine melâmet düşüncesinin önemli isimlerinden Yahya b. Muaz, helal yoldan kazanıp meşru yere sarf etmeyi, çalışmayı, mesken ve meslek sahibi olmayı öğütleyerek,¹⁹ gerçek ârifin görünüşte halk ile ve fakat gerçekte Hak ile olduğunu ifade etmekte;²⁰ Ebu Hafs Haddâd helal yoldan rızık teminini, Allah’a yaklaştıran vesilelerden biri olarak görmektedir.²¹ Aynı şekilde Bâyezîd-i Bistâmî de, “Kazanmayı, sebeplere sarılmayı istemeyi terk ederek âhirete hazırlan, Allah’a tevekkül et” diyen ve rızık peşinde koşmayı tevekkül anlayışına aykırı gören Şakîk Belhî’yi²² eleştirip, rızık temini için çalışmanın, tevekkülün bir gereği olduğunu savunurken;²³ Hamdûn Kassâr da helal rızık peşinde koşmayı tavsiye ederek²⁴ hem insanlara muhtaç olmamayı ve hem de daha da önemlisi, halleri gizlemeyi önermektedir. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî ise, zühdü kalbin mala meyletmemesi olarak değerlendirirken,²⁵ dünyayı ontolojik olarak kötü görmüyor, genel olarak, bu tespiti ile melâmet ehlinin dünyaya bakışını ifade ediyordu. Bu nedenle, halktan ayrılmayan, halkın

¹⁵ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisat Ahlakı*, Der yayınları, İstanbul, 1981, s. 82-83.

¹⁶ Bkz. Sülemî, *Risâle*, s. 86.

¹⁷ Mustafa Kara, “Melâmetiyye”, İÜİFM (Prof.Dr. Sabri Ülgener’e Armağan), XLIII, sayı: 1-4, İstanbul, 1987, s. 586-587; Sara Sviri, “Hakîm Tirmidhî and the Malâmâtî Movement in Early Sufism”, *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, London, 1993, s. 603-604.

¹⁸ Sülemî, *Risâle*, s. 75.

¹⁹ Attar, *Tezkire*, s. 392, 393.

²⁰ Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’*, *Dâru’l-Küttübi’l-Hadîs*, Kahire, 1960, s. 59; Sühreverdî, *Avârif*, s. 538.

²¹ Attar, *Tezkire*, 421.

²² Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, *Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî*, Beyrut, 1405, VIII, 58-59, 61.

²³ Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 433.

²⁴ Sülemî, *Risâle*, s. 75.

²⁵ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, *Mektebetü’l-Hâncî*, Kahire, 1986, s. 191; Ebu Nuaym, *Hilye*, X, 239.



içinde imtiyazlı bir sınıf görünümünden uzak duran bir tutumu temsil eden Melâmîlerin Horasan'ın esnaf tabakası arasında bir "muhalif" tasavvuf hareketi olarak doğup, fütüvvet teşkilatı içerisinde gelişimini sürdürmesi bir tesadüfün eseri değildir.²⁶

Horasan Melâmîlerinde gördüğümüz bu tutumun Melâmîliğin tarihi seyri ele alınırken II. Devir Melâmîliği şeklinde adlandırılan Osmanlı Dönemi Melâmîliği'nde de devam ettirildiğini görmekteyiz. Bu dönemde Melâmîlik her ne kadar bir tarikat olarak da temsil edilmiş olsa bile prensip olarak melâmet ilkelerinin gözetildiğini söylememiz mümkündür. Örneğin Sarı Abdullah Efendi, peygamberlerin de birer meslek sahibi olduğunu, bu nedenle sâlikin tevekkül anlayışının bir gereği olarak meşrû bir işle uğraşmasının lüzumunu ifade etmektedir.²⁷ Ayrıca Hacı Bayram Velî ve dervişleri ziraatla uğraşır,²⁸ Bayrâmî Melâmîlerinden İdris Muhtefî ticaretle meşgul olur,²⁹ Hacı Kabâyî elbise satar,³⁰ Sütçü Beşir Ağa mandracılık yapar,³¹ sair melâmî büyükleri de genelde peştemalcılıkla geçimlerini sağlarlardı.³²

Horasan'da ortaya çıkan ve buradan Anadolu'ya uzanan melâmî düşüncenin Ahî teşkilatına tesirinin bir diğer göstergesi fütüvvet ile melâmet arasındaki irtibattır. Hatta denilebilir ki tasavvufî fütüvvetin anlaşılabilmesi Horasan merkezinde ortaya çıkan ve yayılan Melâmîlik ile irtibatının tespitine bağlıdır. Bu bakımdan fütüvvetin, ehline "Kınayanın kınamasına aldırmamak" ve "Hayır izhar, şerri izmâr etmemek" şeklinde tanımlanan³³ ve diğerkâmlığı en ileri noktaya vardırarak suretiyle, zahiren etrafın takdirini çekmenin ahlâkî mükemmelliğe delâlet ettiğini kabul eden³⁴ Melâmîlik ile irtibatını tespit etmek için, elimizdeki en eski fütüvvet risalesi olan Sülemî'nin Kitabü'l-Fütüvve'sinde sıralanan 250 civarındaki fütüvvet kaidesi ile aynı yazarın melâmet risâlesindeki 45 ilkeyi karşılaştırmak yeterlidir. Buna göre, Sülemî'nin fütüvvetin gereklerinden kabul ettiği, arkadaşlarının ihtiyacını giderme, kötülüğe iyilikle karşılık verme, kabahati cezalandırma, arkadaşlarının hatalarını aramaktan vazgeçme, güzel ahlâk sahibi olma, arkadaşlarına cömert davranma, arkadaş ve komşularını gözetme, malında, dostlarının kendi malları gibi tasarruf etmelerine müsaade etme, her halde doğru olma, salihlerin elbisesine bürünmeden önce içini düzeltme, malından asıl kendisine kalanın, elinde tuttuğu değil, sarf et-

²⁶ Ekrem Işın, "Melâmîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ans.*, İstanbul, 1994, V, 380; Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek yayınevi, İstanbul, 1985, s. 117.

²⁷ Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1288, s. 76-81.

²⁸ Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1991, s. 63-64.

²⁹ Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hadâik fî Tekmiletü's-Şekâik*, II, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı yayınları, İst. 1989, s. 603; Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik*, İstanbul, 1338, s. 58.

³⁰ La'lîzâde Abdülbâkî, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, İstanbul, 1323, s. 50.

³¹ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bursa, 2000, s. 130; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 158.

³² Sâdık Vîcdânî, *Tomâr: Melâmîlik*, s. 58; Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", s. 72, 73.

³³ Sülemî, *Risâle*, s. 71; Harkûşî, *Tehzîbü'l-Esrâr*, s. 21.

³⁴ Franz Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", çev. Fikret Işıltan, İstanbul Ün. İktisat Fak. Mecmuası, XV, sayı: 1-4, İstanbul, 1955, s. 7.



tiği olduğunu bilme, nefsin ve kendi fiillerini düşünmeyerek, yaptığı işten karşılık bekleme, kusur işledikleri zaman bunu dostların yüzüne vurmama, günah işledikleri zaman onlar için tevbe etme, çalışmaktan geri durup oturmama, Allah Rasûlü ile veya velîleriyle sohbet etme, Allah'ın rızık hakkında verdiği garantiye güvenme, nefsin hesaba çekme, ömrünü Allah'a isyanla yitirdiğine esef etme, başkasının kusurlarını bırakıp kendi kusuruyla meşgul olma, halka güzel zan besleme, şefkatli olma, kardeşlerini nefsin tercih etme, belâ gelince şikâyet etmeme, fakirliğe sarılma ve onunla sevinme, tam anlamıyla kul olabilmek için bütün kâinattan ve içinde bulunan her şeyden hür olma, Allah'a karşı yapılan isyanları düşünerek korkuya sarılma, doğruluğa yapışma ve manevî hallerine güvenmeme, kendisine geleni kabul etme, gelmeyen peşine düşmeme, nefsiyle mücadele etme, ihtiyacını sadece Allah'a arz etme, yaratıklara değil, yalnız O'na güvenme, verenin de alanın da Allah olduğunu bilme, her halinin eksik olduğunu bilme, içinde bulunduğu halde nefinden razı olmama, halka yüzü döküp bir şey istememe, Allah ile olan sırrına başka bir şeyin karışmasına meydan vermeme, nefsin arzusuna aykırı davranma, kerâmetlere ehemmiyet vermeme, hiç kimsenin Allah'a isyan ettiğini düşünmeme, ihvânın rahatını kendi rahatına tercih edip onların zahmetini çekme, bulunduğu vakti, geçmiş ve gelecek düşüncesiyle meşgul etmeme, arkadaşlarına yaptığı iyilikleri unutma, iyiliklerini sayıp-dökmeme, zahirinden çok, sırrını ve batinını gözetme, her türlü iyiliği arkadaşlarında görme, ihvânını istemeye muhtaç etmeme, onların durumlarına bakarak istediklerini yerine getirme, dostlarının şerefini kendi şerefine üstün tutma, kendi zilletini onların zilletine tercih etme, kendi yaptığını küçük, başkasının yaptığını büyük görme ve halkı mazur, kendisini kusurlu görme³⁵ gibi ilkelerin hemen hepsinin, melâmetiyye risâlesinde aynı zamanda birer melâmet ilkesi olarak takdim edildiğini görmekteyiz.³⁶ Bu dikkat çekici özdeşlik nedeniyle olsa gerek, Kâmil Mustafa eş-Şeybî ve Ebu'l-A'lâ Afîfî, "Melâmetîler müslüman zâhidlerin gerçek 'fetâ'larıdır" demek durumunda kalmışlardır.³⁷ İbn Arabî'nin, fütüvvet makamına melâmet ehlinin başkasının erişemeyeceğini ifade etmesi de onun, fütüvvet ve melâmet erbâbı arasında kurduğu ilişkiyi ortaya koymaktadır.³⁸ Sülemî'nin, fütüvvetin ilkeleri olarak sıraladığı bu esaslar Ahilik'te daha öz olarak şu şekilde ifade edilir: Ahînin üç şeyi açık üç şeyi kapalı olmalıdır: Eli, kapısı ve sofrası açık; gözü, dili ve beli kapalı olmalıdır.³⁹

IV. Sonuç ve Değerlendirme

Yukarıda belirtilen hususlar ışığında Horasan tasavvufunun temel hususiyeti olarak gördüğümüz melâmet anlayışının dayandığı nazarî temelin nefse karşı tavizsiz muhalefet

³⁵ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Kitâbü'l-Fütüvve, çev. Süleyman Ateş, Ank. Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1977, ss. 25-85.

³⁶ Bkz. Sülemî, Risâle, ss. 81, 82, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103.

³⁷ Kamil Mustafa eş-Şeybî, es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü', Dâru'l-Maarif, Mısır, trs., s. 514; Ebu'l-'Alâ Afîfî, "el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve", Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, İskenderiye, 1945, I, 28.

³⁸ İbn Arabî, Futûhât, I, 242.

³⁹ Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara, 1974, s. 182.



ve fütüvvet olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Bu yolun önde gelen şahsiyetlerinin sözlerinden de anlaşılacağı üzere, melâmet ehli nefse daima kötümser bir gözle bakmış, nefsin küçümsenmesi, kınanması, ayıplanması ve her türlü ilim, hal veya ibadetin kendisine izafe edilmesinden mahrum bırakılması yaklaşımı üzerinde önemle durmuşlardır.

Melâmetin bir diğer nazârî temeli olarak gördüğümüz fütüvvet ise mutlak fedakârlığı gerektirmektedir. Buna göre küçümsenmesi ve kınanması gereken nefis, öncelikle Allah yolunda kurban edilmeli ve başkalarının nefsinden aşağı görülmelidir. Nefsi kurban etmek ve bütünüyle ona hakim olmakla da, fütüvvetin en temel özelliklerinden birisi olan mutlak fedakârlık gerçekleşir. Bu itibarla fütüvvetin anlam ve muhtevası, melâmet erbabının pekçok kural ve âdâbında bütün açıklığıyla gözükmektedir. Bu kural ve âdâb, gerek Allah'a gerekse insanlara karşı olan davranışlarda kendisini göstermektedir. Fütüvvet ile melâmet arasında görülen bu irtibata istinaden her fütüvvet ehlinin melâmî olacağını söylemek mümkün olmamakla birlikte, her iki fikri birbirinden ayırmak ve bazı prensipler konusunda fütüvvetin mi melâmeti ya da melâmetin mi fütüvveti etkilediğini tespit etmeyi imkansız hale getirmektedir. Bu nedenle, fütüvvet ve melâmet arasında kesin sınırlar çizmek âdeta imkansızdır. Ancak tarihsel olarak melâmeti önceleyen fütüvvetin daha baskın olduğu söylenebilir. Fütüvvet ile melâmet arasındaki münasebet, kanaatimizce sûfilik ile fütüvvet arasındaki münasebetten daha güçlüdür. Sülemî'nin melâmetiyye risâlesinde melâmet ehlinin niteliklerini sayarken doğrudan fütüvvet ilkelerini zikretmesi bu ilişkiyi açıklama konusunda yeterlidir.

Dindarlığı dinî hayatın sırf somut göstergelerinin ötesinde tanımlayan, hedef tahtasına kendi nefsinin yerleştiği melâmet fikri, bir yandan hakikatin şekilcilğe kurban gitmesine bir tepki olması; diğer yandan da özellikle îsâr ahlakını benimseyerek fütüvvet esasına dayalı bir sosyal ve iktisâdî hayat tasavvuru ile Anadolu'da Ahîlik şeklinde tecesüm etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdullah B. Mübârek (trs.), *Kitabü 'z-Zühed*, Beyrut.
- Akdağ, Mustafa (1999). *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, I-II, Ankara: Barış yayınevi.
- Atâî, Nev'îzâde (1989). *Hadâîku'l-Hadâîk fî Tekmiletî's-Şekâik*, II, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Attâr, Ebu Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin (1991). *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Erdem Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1942). "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II, s. 279-304, Ankara.
- Cebecioğlu, Ethem (1991). *Hacı Bayram Velî*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



- Çağatay, Neşet (1976). “Fütüvvetçilikte Ahiliğin Ayrıntıları”, *Belleten*, XL, sayı: 159, s. 423-438, Ankara.
- Çağatay, Neşet (1974). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay.
- Ebu'l-'Alâ Affî (1945). “el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, İskenderiye, I, s. 10-67.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed (1988). *Kitabu'l-'Ayn*, I-VIII, Beyrut.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1949-1950). “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, *İÜİFM*, c. XI, no: 1-4, s. 3-354.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1985). *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1992). *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Gri yayıncılık.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1999). *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılap kitabevi.
- Güllülü, Sabahattin (1992). *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, İstanbul: Ötüken neşriyat.
- Harkûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik (1990). *Kitâbü Tehzîbi'l-Esrâr*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman (1974). *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Mahmud ve Ahmed Mâdî Ebü'l-Azâim, Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Kahire.
- İsbahânî, Ebu Nuaym (1405). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut.
- İşin, Ekrem (1994). “Melâmîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ans.*, V, s. 380-386, İstanbul.
- İbn Arabî, Ebu Bekr Muhyiddin (trs.), *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, Beyrut.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl (trs.), *Lisânu'l-'Arabi'l-Muhît*, I-IV, Beyrut.
- İnalcık, Halil (1999). “Ahilik, Toplum, Devlet”, *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 189-200.
- İnalcık, Halil (1995). *The Ottoman Empire The Classical Age*, London: Phoenix.
- Kara, Mustafa (1987). “Melâmetiyye”, *İÜİFM* (Prof.Dr. Sabri Ülgener'e Armağan), XLI-II, sayı: 1-4, s. 561-598, İstanbul.
- Kazıcı, Ziya (1988). “Ahîlik”, *DİA*, I, 540-542, İstanbul.
- Köprülü, Fuad (1996). *Anadolu'da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi, yay. Haz. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları.
- La'lîzâde Abdülbâkî (1323). *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, İstanbul.



- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (2000). *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sâdık Vicedânî (1338). *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik*, İstanbul.
- Sarı Abdullah (1288). *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Shaw, Standford (1982). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer (1966). *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1977). *Kitâbü'l-Fütüvve*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ank. Ün. İlahiyat Fak. Yayınları.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1942). *Risâletü'l-Melâmetiyye*, nşr. Ebu'l-'Alâ Afîfî, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, VI, s. 47-105, Kâhire.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1986). *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Sviri, Sara (1993). "Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism", *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, London, s. 583-613.
- Şeybî, Kamil Mustafa (trs.), *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Mısır: Dâru'l-Maârif.
- Taeschner, Franz (1955). "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", çev. Fikret Işıltan, *İstanbul Ün. İktisat Fak. Mecmuası*, XV, sayı: 1-4, s. 3-32, İstanbul.
- Tûsî, Ebu Nasr Serrâc (1960). *el-Luma'*, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs.
- Ülgener, Sabri F. (1981). *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Der Yayınları.

**AHÎLİK KÜLTÜRÜNÜN KUR'AN VE
SÜNNET'TEN DAYANAKLARI
[SÜLEMÎ VE BURGAZÎ
FÜTÜVVETNÂMELERİ ÖRNEĞİNDE]**

THE FUNDAMENTALS OF THE CULTURE OF
AKHÎSM İN THE QUR'AN AND THE SUNNAH [IN
THE SAMPLE OF THE SULEMÎ'S AND BURGAZÎ'S
“FUTUVVETNÂME”]



Prof. Dr. Ali ÇELİK

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

dracelik@yahoo.com



Özet

Toplumlari ayakta tutan ve sosyal barışın teminatı olan tartışılmaz öneme sahip iki değer vardır. Bunlar adâlet ve ahlâktır. Bu değerlerde meydana gelen bir aşınma ya da yok olma, o toplumda barışın zedelenmesine, huzursuzlukların artmasına neden olur. Zaman içinde toplumda çözümler başlar ve nihayet toplum hızla yıkılış ve yok oluşa sürüklenir. Onun içindir ki, toplumların bekâsı için ortak değer yargıları, özellikle de bu değer yargıları içinde adâlet ve ahlâk son derece önem arz etmektedir. Adâlet anlayışı sosyo-ekonomik düzeni sağlarken, ahlâk da toplum fertleri arasında kaynaşmayı, birlik ve beraberlik içinde olmayı, topyekün huzur ve sükûn içinde olmayı temin eder. Ahlâkî olmak demek, “ben” merkezli olmamak demektir. İşte ahîlik kùltürü, ahlâk ile sanatın ahenkli bir birleşimi olarak, Anadolu insanının sosyal ve ekonomik hayatının düzen-lenmesinde büyük rol oynamıştır. Dolayısıyla birinci derecede Ahîliği üstün ve erdemli hale getiren esaslar, ahlakî esaslardır. Bu ahlâkî esasların kökenlerini de Kur'an-ı Kerim âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri teşkil etmektedir.

Âhîlik kùltürünün oluşmasındaki arka plana baktığımız zaman şu gerçeği görürüz: Anadolu, Malazgirt savaşıyla Türkler tarafından fethedildikten sonra Orta Asya'dan gelen Türk göçlerine kucak açmıştır. Bu göçler yüzyıldan fazla sürmüştür. İlk yapılan göçler, isteyerek yapılmış ise de son yapılan göçler, kanlı Moğol saldırıları nedeniyle mecburen yapılmıştır. Moğol saldırılarından kaçmak için o dönemin Taşkent, Buhara, Semerkant, Merv gibi uygar büyük kentlerin esnaf ve sanatkârlarının büyük bir kısmı göç yollarını izleyerek Anadolu'ya gelmiştir. Türk kökenli bu esnaf ve sanatkârlar yeni geldikleri Anadolu topraklarında iki önemli tehlikeyle karşılaştılar. Birincisi Rum kökenli yerli halk karşısında tutunarak sanat ve ticaret kabiliyetlerini geliştirmek ihtiyacı, ikincisi ise onları Anadolu'ya kadar kovalayan Moğol saldırıları karşısında savaş güçlerini artırmak ihtiyacı. İşte bu şartlar Türk toplumunu yeni bir oluşuma zorladı; eski Türk Akıllık ve Alplik gelenekleri eski Arap fütüvvet ideali, İslâmî muhteva ile birleşerek Ahîlik'i ortaya çıkardı. Dolayısıyla ahîliğin kaynağı, dönemin tarihsel şartları, toplumsal yapısı ve İslâm inancıdır diyebiliriz. Ahîlik kùltürüne şekil veren ana eksen ise, İslâm'ın temel referans kaynağı olan Kur'an ve Sùnnettir.

Biz bu tebliğimizde, Ahîliğin temel ilke ve esaslarını belirleyen fütüvvetnâmelerden yazılan ilk Fütüvvetnâme özelliğini taşıyan Sùlemî'nin Fütüvvetnâmesi ile Türkçe yazılan en eski Türkçe Fütüvvetname XIII. yy'ın ortalarında Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazî tarafından yazılmış Fütüvvetnâme olan Buragazî Fütüvvetnâmesinin Kur'an ve Sùnnet'ten dayanaklarını tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Ahîlik Kùltürü, Fütüvvet, Adalet, Ahlak.



Abstract

There are two values that keep communities alive and that have indispensable prescription, which is the assurance of social peace. These are just and moral. An erosion or extinction in these values causes the peace in the society to be damaged and the uneasiness to increase. In time, society begins to unravel and finally society drifts into destruction and destruction. For him, common values for to live of society, especially in these value judgments, justice and morality are of utmost importance. The socio-economic order with justice, morality ensures the integration, unity and solidarity among the members of the society, to be in total peace and tranquility. Being moral means not being “Egoism” centered. Here, the culture of Akhism played a major role in the coordination of social and economic life of Anatolian people as a harmonious combination of morality and art. Therefore, in the first place, the essentials that make Akhism superior and virtuous are moral principles. The origins of these moral principles are also reflected in the Qur’anic verses and Hz. The hadiths of the Prophet constitute. When we look at the background of the formation of the Akhism culture, we see the following fact: Anatolia embraces Turkish immigrants from Central Asia after being conquered by the Turks with the Malazgirt war.

These migrations lasted more than a century. The first migrations were made voluntarily; but the last migrations were made due to the bloody Mongol attacks. In order to escape the Mongol attacks, a large part of the tradesmen and craftsmen of the great cities such as Tashkent, Bukhara, Samarkand, Merv followed the migration routes and came to Anatolia. These tradesmen and craftsmen of Turkish origin are confronted with two important hazards on the new Anatolian soil. The first is the need to develop arts and trade abilities by clinging to the Greek-speaking indigenous peoples, and the second is the need to increase the fighting power against the Mongol attacks that chase them to Anatolia. These conditions forced Turkish society to form a new one; The old Turkish traditions of “Akılık” and “Alplik” united with the ideal of the old Arab Futuwwa, the Islamic content, appeared Akhism.

In this article, we will try to determine the foundations of the Qur’an and Sunnah belonging to the Akhism culture. In Futuwwa books written by Sulemî and Burgazi.

Keywords: Culture of Akhism, Futuwwa, Just, Moral.



Toplumlari ayakta tutan ve sosyal barışın teminatı konusunda tartışmasız öneme sahip en önemli değer **ahlâktır**. Ahlâkî değerlerde meydana gelen aşınma ya da yok olma o toplumda barışın zedelenmesine, huzursuzlukların artmasına neden olur. Zaman içinde toplumda çözümler başlar ve nihayet toplum hızla yıkılış ve yok oluşa sürüklenir. Onun içindir ki toplumların bekası için o toplumu ayakta tutan **ahlâkî değerlerin** korunması son derece önem arz etmektedir.

Ahlâkî olmak, “**ben**” merkezli olmamak demektir. İşte **Ahlîlik kültürü**, böyle “**ben merkezli**” olmayan bir kültürün esasları üzerinde yükselmiş bir kültürdür. “**ben merkezli**” olmayan bu kültürün referans kaynakları ise, -incelendiğinde görüleceği üzere- **Kur'an-ı Kerim âyetleri** ve **Hz. Peygamber'in hadisleri**'dir. Kaynağı Kur'an ve Sünnet olan bu kültürün toplum içindeki fonksiyonu, arzu edilen “**sosyal barış**”ın sağlanması konusunda **ahlâk** ile **sanatın** ahenkli bir birleşimini sağlayıp sosyal ve ekonomik hayatı düzenlemiş olmasıdır. “**İyi ahlâkın, doğruluğun, kardeşliğin, yardımseverliğin** kısacası bütün **güzel meziyetlerin** birleştiği bir “**sosyo-ekonomik ve kültürel düzen**” olan Ahlîlik, dönemin toplumsal yapısını düzenleyen yetkin bir sistemdir.”¹ Bu sistem, mensuplarına ahlâkî terbiye ile kardeşlik, cömertlik, yiğitlik ve yardımseverlik duygularını telkin edip onu hayata taşımalarını istediği ahlâkî temeller üzerine oturmuş, böylece kendi kültürünü yani “**Ahlîlik Kültürünü**” oluşturmuş bir sistemdir.²

Biz bu tebliğimizizde, **Ahlîlik kültürünün** temel ilke ve esaslarını belirleyen “**Fütüvvetnâmeler**”den “**ilk fütüvvetnâme**” özelliğini taşıyan **Sülemî (ö.412/1021)**'nin **Kitâbu'l-Fütüvve**'si ile “**en eski Türkçe fütüvvetnâme**” olan, XIII yüzyıl ortalarında **Yahya bin Halil bin Çoban el Burgazî** tarafından yazılmış “**Burgazî Fütüvvetnâmesi**”nin **Kur'an ve Sünnet**'ten dayanaklarını tespit etmeye çalışacağız.

Her iki eser arasında yaklaşık üç-hatta asırlık bir zaman söz konusudur. Geçen bu zaman, bize aynı zamanda bir kültürel oluşumun geçirdiği evreleri hatırlatmaktadır. Şöyle ki: Önceleri “**şecâat, iffet, sehâvet ve diğergâmlık**” özelliklerini bir arada toplayan bireysel kişilikleri yansıtan “**Fetâ**” kelimesi, daha sonra **Nişabur tasavvuf okulunun**³ tesiriyle ruhi- manevi bir mahiyet kazanarak “**fütüvvet**” kurumuna dönüşmüşmüş, son aşamada da **sûfî karakterini** korumakla birlikte **meslekî** bir nitelik kazanarak **Ahlîlik fütüvveti**

¹ Yalkın Suat, “*Esnaf-Sanatkâr Kesiminin Tarihinde Ahiliğin Önemi*”, **I. Uluslararası Ahlîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1978, s. 177-181; Marşap Akın, “*Ahi Evran-ı Veli ve Evrensel İş Etiğinde Yeni Gelişmeler*”, **Ahlîlik Araştırmaları Dergisi**, GÜAKAM, C. I, Sayı:2, 2005, s. 70.'den naklen Sancaklı,Saffet., “*Ahlîlik Ahlâkının Oluşumunda Hadislerin Etkisi*” **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2010/ 1(1) 1-28

² Abdullah Kaya, *Anadolu'nun Türk Ve İslâm Yurdu Haline Gelişinde Ahilerin Rolü Ve Önemi*, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt: 7 Sayı: 29**, s.554

³ Hicrî III. ve IV. Yüzyıllarda tasavvuf hareketi içinde öne çıkan sûfî ekollerden biri olan Nişâbur Ekolüne mensup sûfiler “**melâmet ve fütüvvet**” anlayışlarıyla dikkat çekmişlerdir. Çoğunlukla zamanın önde gelen sûfilerinin fütüvvet; isâr, tevekkül, eziyet vermemek, iyiliği yaymak, halka hizmet, fakirlere yardım şeklinde tezâhür etmiştir. Tasavvufun şekilci bir hal almasına tepki duyan Horasanlı sûfilerin ortaya koyduğu melâmetiliğin önderi olarak Hamdûn el-Kassâr (ö.271/884) gösterilmiştir.



haline gelmiştir.⁴İşte bu sebeple **Fetâhık** ile **Ahîlik**, **Fütüvvet kültürüyle Ahilik kültürü** arasında sıkı bir ilişki vardır.

İşte bizim tebliğimize konu olan Sülemî ve onun eseri **Kitabu'l-Fütüvve**'si, Fütüvvet anlayışını temsil etmekte olup, **Fetâ kültürünün** nasıl **Fütüvvet kültürüne** dönüştüğünü; Burgazî'nin Fütüvvetnâmesi de, **Ahî** anlayışının, Fütüvvetin temel ilkelerini ihtiva etmesi açısından -ister Arapça **Kardeş** kelimesinden alınmış olsun, isterse Türkçe **Akı**(cömert, eli açık yiğit) kelimesinden türetilmiş olsun-, Temelde Kur'an'a ve Hz. Peygamberin sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslâmî anlayışa doğrudan bağlı olarak Ahilik kültürünün nasıl ortaya çıktığını ve nasıl bir meslekî hüviyeti kazandığını görmemiz açısından son derece önemlidir.

Ahîlik kavramının ortaya çıkışı ve bilinçli bir şekilde kullanımı XIII. yüzyılın ikinci yarısına rastlar. Daha önceki kaynaklarda "**Fütüvvet**" adıyla geçmekte olan "**Ahîlik**", XIV. yüzyılda **İbn Batuta**'nın seyahatnamesi başta olmak üzere birçok eserde "**Ahîlik**" adıyla yer almaya başlamıştır (Soykut, 1971: 66). Çoğu zaman **Selçuklu Sultanları**'nın teşvik ve desteğini gören Fütüvvet, bir süre sonra Anadolu'da Ahilik libasını giymiştir. Zamanla **Fütüvvet** ve **Ahîlik** aynı manada birbirinin yerine kullanılır hale gelmiştir.

Fütüvvet kavramının kendinden türediği ve *genç, delikanlı, yiğit* anlamlarına gelen **fetâ** kelimesi İslâm öncesi Arap toplumunda kullanılmaktaydı. Öyle anlaşıyor ki, fetâ kelimesi bazı merhaleler geçirmiş; din dışı nötr bir anlama sahipken zamanla dinî ve tasavvufî bir hüviyet kazanmıştır. Zamanla tasavvufî bir mahiyete bürünen fetâ kelimesi önceleri toplumsal hayatta bir ideal iken sonraları fütüvvet adıyla ruhani hayatta ideal haline gelmiştir. Başlangıcından kurumsallaşmasına kadar oldukça uzun bir serüveni olan fütüvvet kavramının araştırmacılar tarafından tespit edilen tarihî merhaleleri şu şekildedir:

- 1) İslâm öncesi dönem (cahiliye dönemi)
- 2) İslâm'ın ilk asırları
- 3) Tasavvufî fütüvvet dönemi
- 4) Abbasî Halifesi Nâsır- Lidînillâh (ö.1180/1225) dönemi
- 5) Ahîlik fütüvveti veya ahîlik dönemi.⁵

Ahî ahlâkı, temelde Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayanmaktadır. Ahiliğin ahlâkî değerlerini ve insanî ilişkilerini detaylı olarak tahlil ettiğimizde önemli derecede Hz. Peygamber ahlâkına dayandığını, Hz. Peygamber'in hadisleriyle bire bir ilişkili olduğunu müşahade etmekteyiz.⁶

Ahilik teşkilatının insan hayatının özel alanlarına kadar nüfuz eden kuralları dik-kate alındığında, bunların çok geniş bir kültürel ve toplumsal dinamiklerden beslendiği

⁴ Ceylan, Kazım, **Ahîlik**, 2013, Ankara, s.19

⁵ Küçük, Sezai "**Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi**: "Kitâbu'l-Fütüvvet", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.2, Sakarya, 2000, s.138.)

⁶ Sancaklı,a.g.m., s.13



anlaşılmaktadır. Ahilik ilkelerinin detaylarına ve uygulama biçimine bakıldığında İslam, tasavvuf, örf ve âdetlerin bu dinamiklerden en önemlileri olduğu görülmektedir. Öncelikle kendine özgü bir teşkilat olarak Ahiliğin kökeni ne olursa olsun, temel karakterini dinden ve tasavvuftan aldığı ortak bir görüş olarak dikkat çekmektedir. Bu karakteri, fütüvvet geleneği formüle ederken aynı zamanda her meslek ve esnaf grubunun ilahî dinlerin peygamberlerinden birini kurucu/piri olarak nitelemeleri, bu gurubun içinde birçok hususun dinî nitelik kazanmasına sebep olmuştur. Nitekim çarşıların duayla açılıp kapanması bunun güzel bir örneğidir. Ayrıca Ahilik teşkilatının temel belirleyicisi olan İslamî ve tasavvufî düşünce ve anlayış, teşkilatın ortaya çıktığı günden itibaren önemli derecede kendini göstermiş ve her bölgede geçerliliğini korumuştur. Bu da Ahilik teşkilatının tasavvuf ve ahlak esaslarını ölçü aldığını ortaya koymaktadır.⁷

Nitekim **Ahi** olan birinde bulunması gereken hususlar; **vefa, doğruluk, güvenilirlik, cömertlik, tevazu, doğru yola sevk etme, affetme, tövbe** olarak ifade edilirken, bulunmaması gereken hususlar ise alkol kullanma, zina yapma, gammazlık, dedikodu, iftira, münafıklık, gurur, kibir, merhametsizlik, sözünde durmama, kin, affetmeme, yalan, hıyanetlik, kadınlara kötü gözle bakma, kişinin ayıbını açığa vurma, cimrilik, gıybet, hırsızlık şeklinde sıralanmıştır. Dikkatle bakıldığında bu normların İslam'ın temel ilkeleri olduğu ve Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklandığı kolaylıkla anlaşılabacaktır.⁸

Fütüvvet kavramının ilkeleri yazılı olarak Ebû Abdurrahman Sülemî (ö.412/1021), Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî (ö.465/1072), Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1088), Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö.632/1234) gibi sûfî müelliflerce tespit edilmiştir. **Sülemî**'nin fütüvvet risalesi bu husustaki en erken çalışmadır.

Ebû Abdurrahman Es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Kitâbu'l-Fütüvve'si:

Fütüvvet konusunda yazılmış en eski risale olarak bilinen Sülemî(ö.412/1021)'nin "Kitâbu'l-fütüvve"sidir."**Sülemî**, 325 (936) tarihinde **Neysabur**'da doğmuş ve (ö.412/1021) tarihinde orada ölmüştür. Babası bir mutasavvıf olduğu gibi anne tarafından dedesi **İsmâil ibn Nüceyd** de **Cüneyd-i Bağdadi**'nin sohbetinde bulunmuş büyük bir mutasavvıf tır.

Çocukluğunda babasını kaybeden **Sülemî**, zengin olan dedesi **İsmâil ibn Nüceyd**'in yanında büyüdü. Büyük bir muhaddis, tarihçi ve müfessir oldu. Kendisine kadar dağınık halde bulunan tasavvuf ilimlerinin her dalında eserler telif etti. Mutasavvıfların tefsir hakkındaki görüşlerini bir araya toplayan ansiklopedik tefsiri, tasavvufî tefsir alanında yegâne kaynak oldu. Elimizdeki eserde fütüvvet konusunda yazılmış en eski risâledir.

⁷ Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), s. 212-213; Barkan, s. 283; Kazıcı, „Ahilik“, s.541; Tekin, s. 230.)

⁸ Hamdi Kızıler, „Osmanlı Toplumunun SosyalDinamiklerinden Ahilik Kurumu,“ İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi Cilt: 4, Sayı: 2, 2015 Sayfa: 408-423 S.416



Kitabın Özelliği:

Sülemî, eserin girişinde hamdele ve salveleden sonra şöyle başlar:

“O Allah’a hamdolsun ki fütüvvet yolunu, yapılması gerekli, güzel şeylere götüren en açık yol kıldı. Onu kötülüklerden ve kusurlardan temizleyip mertebelerin en yücesine çıkardı. Gönderilmiş peygamberleri ve kendine yaklaşmış seçkin kulları onu sevdiler. İsmi doğruluk defterine temiz olarak yazılan ve kendisine Hak yolu açılan herkes, onun gereklerini yerine getirdi, onun mertebelerinde oturmağa devam etti.”

Sonra Fütüvvet da’vetine ilk koşanların, mürüvvet ahlâk ve şerefini koruyanların ilklerinin peygamberler olduğunu gerekçeleriyle birlikte zikreder ve **Fütüvvet ahlâkının, peygamberlerden kalma bir ahlâk yolu olduğunu ispat etmeye çalışır**:

Fütüvvet da’vetine ilk koşanların ilki, (yeryüzü anlamındaki) **Âdem**’dir ki ismi irâde mahallinde sâbit, cismi haşmet evinde sâkin, nurlarla ve ma’sumlukla desteklenmiş, kerâmet tâciyla taçlanmış, selâmet evine girmiştir.

- Fütüvveti **Kabil** kovunca, **Habil** onu kabul etti.
- Şit** onun hakkını yerine getirdi, onu her türlü çirkin şeylerden korudu.
- İdris** de onunla yüksek mekana çıkartıldı, **İblis**’in tuzağından kurtarıldı.
- Fütüvvet sevgisiyle **Nuh**, çok inledi ve üzerinde fütüvvetin nuru parladı.
- Âd** onunla isimlendirildi, kibre dönmedi.
- Fütüvvet ile **Hûd**, ahidlere güzel vefa gösterdi.
- Fütüvvetle **Salih**, kötülüklerden kurtuldu.
- İbrahim Hafîl** fütüvvetle nam alıp putların ve heykellerin başlarını kırdı.
- Fütüvvetle **İsmail** yüce Padişah’ın ermine kurban oldu.
- Fütüvvetle Lût inişi olmayan yüce makama çıktı.
- Fütüvvetle **İshak** ta buluşma gününe kadar (ibadetle) kaim oldu.
- Ya’kub** (fütüvvet) sebeplerine yapıştı.
- Fütüvvetle **Eyyub**’un hastalığı açıldı.
- Fütüvvetle doğru **Yusuf** yolların en güzelinde yürüdü, onunla her zaman başarıya ulaştı.
- Zülkifl**, fütüvvetin yüce rütbesine uyup güzel, hoşnud edici işlerini yaptı.
- Şu’ayb** onun (yarış alanındaki) kamışlarını kaparak (erlikte birincilik) aldı, her şüpheden ve kusurdan uzak kaldı.
- Musa** fütüvvet kaftanını giyip çalındı.
- Hâran** ona uyup güzel söz söyledi.
- Ashab- ı Kehf** ve **Rakîm** onunla şereflendi, kurtuldu ve nimet evine erdi.
- Davud**’un kalbi onunla hayat buldu; fütüvvet yüzünden kendisine rükû ve sücud tatlı geldi.



-Fütüvveti **Davud**'dan **Süleyman** aldı, insanlar ve cinler fütüvvet yüzünden **Süleyman**'ın emrine verildi.

-Fütüvvet şartları kendisine sahip yapılan **Yunus**, fütüvvetin gereklerine uydu.

-**Zekeriyya** fütüvvetle safa yurduna girdi.

-**Yahya** fütüvvete sadık olup tasadan kurtuldu, zor şartlarda fütüvvete sarıldı da üzüntüye ve ızdıraba düşmedi.

-**As**'as İsa onunla açık bir nur alıp parladı, **Ruh ve Mesih** onunla unvan aldı.

-Fütüvvetle **Muhammed** (s.a.v.)' e açık fetih verildi iki kardeş (Ebubekir- Ömer) i ve amcası oğlu Ali'yi fütüvvet emini yaptı.

Daha sonra da **Fütüvvetnâmede** konu edilen ahlâkî kuralları, gerek âyet-i kerimelerden gerekse hadis rivâyetleri ve tasavvuf büyüklerinin sözlerinden iktibaslar yaparak işlemeye çalışır.

Sùlemî bu eserde fütüvvet ahlâkını bir bir göstermekte, her ahlâkî özelliği ya bir âyet ya bir hadis ya da bir mutasavvıf sözüyle desteklemektedir. Süleyman Ateş'in neşrettiği eser üzerinde yaptığımız tespite göre, "**Kitâbu'l-Fütüvve**"de 207 fütüvvet ahlâkî ele alınmıştır. Sùlemî, her bir ahlâkî kuralı incelerken gerek Kur'an âyetlerinden gerekse hadis-i şeriflerden, bazen sarâhaten iktibaslarda bulunmakta bazen de delâleten işaret etmekte, ele aldığı ahlâkî kuralın dayanağını telmih edecek atıflarda bulunmaktadır.

Eserine Fütüvvet ahlâkına dair belirlediği 207 kuralı beş cüz/ bölüm halinde tertip etmiştir:

Birinci cüzde 46 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 7 âyet (bkz. Kehf: 13, 14, 18, 115; İsrâ: 111; Enbiya: 60; Ankebût: 26); 33 hadis ile sahâbe veya tasavvuf büyüğünün sözünü nakletmiştir.

İkinci cüzde 44 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 3 âyet(Ahzap: 23, İbrâhim: 43; Zuhruf.67); 1 hadis ve sahâbe veya tasavvuf büyüğünün sözünü nakletmiştir.

Üçüncü cüzde 53 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 2 âyet (Haşr: 9; A'raf: 199); 3 hadis, sahâbe ve tasavvuf büyüklerinin sözünü nakletmiştir.

Dördüncü cüzde 36 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; **3 âyet** (Tevbe: 72; Kalem: 4; Şuara: 101; 2 hadis, sahâbe ve tasavvuf büyüklerinin sözünü nakletmiştir.

Beşinci cüzde 28 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 2 âyet (Âraf: 199; Nahl: 90); 2 hadis ile sahâbe ve tasavvuf büyüklerinin sözünü nakletmiştir.

Böylece, toplam **12 sureden** (Kehf, İsrâ, Enbiyâ Ankebût, Ahzâb, İbrâhim, Zuhruf, Haşr, A'râf, Tevbe, Kalem, Şuarâ) ve **16 âyet** kullanılmıştır.



Kullandığı Hadisler

Sülemî, eserinde 41 hadis nakletmiştir. Kullandığı bu hadislerle Kütüb-i Sitte, Mu-vatta, Müsned-i Ahmed, Dârimî'nin Sünen'i, gibi temel kaynaklarda rastlamaktayız. Sülemî'nin **Kitâbu'l-Fütüvve**'sinde geçen hadislerin kaynaklara göre dağılımına bak-tığımız zaman, bu rivayetlerin bir kısmı hadis olarak nakledilmiş sözler; bir kısım riva-yetlerde ise, hakkında hiçbir bilgi bulunmamakta olup **mevzu** (uydurma) olduğu açık, diğerlerinin ise **sahih, hasen ve zayıf** hükmünü taşıdığına hadis mütehasşısı işaret et-mişlerdir. Bununla beraber rivayetlerin büyük çoğunluğunun muteber hadis kitaplarında nakledildiği görülmüştür.

Sarâhaten yaptığı hadis iktibaslarında isnad zinciri zikredilmeyip, hadisler saha-be râvisi ile nakledilmiştir. Kendisinden hadis nakledilen sahâbiler şunlardır:

Enes bin Mâlik, Hz.Âişe, Ali bin Ebî Tâlib, İbn Ömer, Câbir bin Abdillâh, Ebû Hü-reyre, İbn Abbas, Ebû Said el-Hudrî, Ubâde bin Sâmit, Abdullah bin Amr, Ukbe bin Âmir, İbn Zübeyr, Muâviye.

Ahlâkî kurallara dair bazı rivayetleri nakleden tasavvuf büyüklerine gelince, bunlar arasında şu meşhur mutasavvıfları sayabiliriz: Yayha bin Muaz, İbn Müseyyeb, Cüneyd el-Bağdâdî, Bayazd-i Bistâmî, Bişri Hafî, Rabia, Zünnûn el-Mısrî, Fudayl bin İyaz, Ebu Bekir el-Verrâk.

Ahîlik Kültürü, Yahya Bin Halil Bin Çoban El Burgazi ve “Burgazi Fütüvvetnâmesi”

Müellifin hayatı ve tahsili hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır. Burgazi'nin tahsilini ve bu kitabı yazma sebebini kendi eserinden öğreniyoruz:

“Şöyle ki ben yigirmi yaşa girince cahilidüm, yani okumak yazmak hiç bilmezidüm, amma âlimleri yavlık severdüm, daim danişmendler birle sohbet kılurdum, hem fütüv-vet erkânlarından bilürdüm. Pes andan medreseye vardum, ilim taleb kıldım, Antaliyalı Hoca Salahüddin nevverallahu ruhahu mektebine vardum, elifden sebak okıdum, Tanğrı taala okımağı ve yazmağı üç ay bir hefte eksükde ruzı kıldı, cümle halk ve üstazum hay-ran kaldılar. Andan Freng-i lâin İskenderiye'yi bağlamışdı, ol vaktde birkaç pare kitab Frengden satun aldum, andan yana Tanğrı'ya tevekkül kıldum, şükr ol Tanğrı'ya kim bil-meyenleri bildürür, cahillik zülmetinden çıkarub ilim nurına ırgürür, pes ben zaif diledüm kim bir kitab yazam, Fütüvveti beyan kılam”⁹

Müellifin hayatı ve tahsili hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır. Abdülbâkî Gölpınarlı'nın verdiği bilgiye göre, Müellif, yirmi yaşına kadar hiç okuyup yazma bil-mediğini, fakat bilginlere karşı büyük bir sevgi beslediğini, aynı zamanda Fütüvvet erkânını bildiğini, yirmi yaşına girdikten sonra okumaya heves ettiğini, Antalyah Hoca Salahaddin'in mektebine devam ettiğini, üç aydan az bir müddette okumayı, yazmayı

⁹ Pala, Ayhan, Türk Kültür Tarihinin Bir Kaynağı Olarak Burgazi Fütüvvetnâmesi, s.2 (Verilen varak numaraları Ayhan Pala'nın yayınladığı bu çalışmasındaki metin esas alınmıştır.)



bellediğini, hocasıyla halkın, buna şaşıp kaldığını, medreseye de devam ettiğini söylüyor. [4b-5a] Medrese tahsilini bitirip bitirmedini bilemiyoruz. Ancak kitapta rastlanan yanlışlar ve mesela (67 b – 68 a) da bir ayetin nüzul sebebini tamamıyla yanlış ve saçma bir surette bildirmesi, (7b)de mevzu' bir hadisi hadis olarak ileri sürmesi düşünülecek olursa müellif, bilgide pek de ileri değildir.” Gölpınarlı bu tespitinden sonra şu değerlendirmede bulunur:

“Hâsılı Burgazî, bilhassa sohbetlerde yetişmiş, münteşir terbiyeyle bilgi elde etmiş, Arapçayı, bulunduğu illerde bellemiş, bazı kitapları karıştırıp mana çıkaracak kadar ilerlemiş bir adam olmakla beraber öyle kudretli bir bilgiye sahip değildir.”¹⁰

Kitabın Özelliği:

Yazılış Amacı, Kaynakları ve Metodu:

Burgazî, eseri yazma gayesini açıklarken devrindeki ahlâkî zaafıtan bahsederek kitabının buna bir çare olmasını ümit etmiştir. Bunu şöyle ifade eder:

“...gördüm ki fütüvvet ehli tâyifesi çok bâtıl işe meyl olup fâsid izzete mağrur oldılar ve dalâlet yolına kendözlerin sebil kıldılar yiğtlikde sıdk u hidâyet yolın koyup tuğyân u dalâlet ü fitne vü hile dâmin kurdılar hevâ vü heves gâlib olup şehvet bunlara hâkim oldu ...” şeklinde devam eden cümlelerle fütüvvet ehlinin ahlâkî zafiyetinden bahsettikten sonra şöyle devam eder:

...Yahya bin Halil bin Çoban der ki: Gördüm ki fütüvvet kapısında oturan Ahilerde Fütüvvetnâme yok ki, onunla şerâit-i Fütüvveti ve hakâyık-ı mürüvveti güçleri yettikçe öğreneler ve elleri erdikçe tutalar... İsterim ki Fütüvvet ilmini beyan edeyim. Kur'an tefsirlerinden, Hadis-i Mustafâ'dan, Kısasu'l-Enbiyâ'dan, Tezkiratü'l-Evliyâdan, Kitâbu'l-Kalâyid'den, Esrârü'l-Ârifin'den ve Envâi kütüpten –ki bu mezhebe muvâfıktır ve Fütüvvete lâyıktır- gereklerini seçip bu kitabı yazdım. Açıldım ki âkilin yolu nedir ve fütüvvet nicedir. Ve tarikatta müşkül meseleler vardır, cevabın bile yazdım... Dahi ehl-i tarikat katında meşrûdur ki, her Cuma gecesi çıra dibinde ve ahîler huzurunda bu kitabı zikredeler, tâ ki bilmeyenler öğrene ve bilenlerin yakîni muhkem ola ve ellerinden geldikçe âdab ve erkânını yerine getireler.(5a-6a).

Eserin Dili:

Burgazî, eserini Türkçe yazmış ve bunun sebebini de şöyle açıklamıştır:

“...Ve dahi Türk dilinde yazdığımı sebep oldur ki, Rum halkı ekser Türk diline mensuptur. Biz dahi ıstılahı üzerine yazdık tâ ki ekser halk ondan müstefid olalar ve dahi bu âtey muktezâsına iktidâ ettik: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه... وما) = İbrahim 4, Meali: “(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”(6a)

¹⁰ Gölpınarlı, Burgazî Fütüvvetnâmesi, s.79-80



Eserin Muhtevâsı:

Burgazi Fütüvvetnamesi'nde XIV. yüzyılda Türk cemiyet hayatına yön veren prensipler tefferruatlı olarak incelenmiştir. Eser, XIV. yüzyıl Anadolu'sunda yaşayan Türklerin zihniyetini tespit bakımından büyük kıymet taşımaktadır.

Müellif, eserinde ahîlik kurallarını anlatmadan önce, şu konulara temas eder:

-Allah Teâlâ'nın âlemi 7 üzerine yarattığını, insanın dahi 7 uzuv üzerine yarattığını, Fatiha'nın 7 ayet olduğunu, denizleri yedi kıldığını, Kur'an'ın 7 kıraat üzere nâzil olduğunu, Hz. Peygamber'in Kâbe'yi yedi kez tavaf ettiğini, Safa ile Merve arasında 7 kez sa'y ettiğini, İsmâil Peygamberin şeytana 7 taş attığını, Allah Teâlâ'nın Kadir gecesini Ramazan'ın 27 gecesine koyduğunu anlatarak yedi rakamının kutsiyetinden söz eder. Müellifin yaptığı bu yedili tasnif, **Seb'iyye** de denilen "**İsmâilye**" den geçmiştir. Aslında bu fütüvvetnâme **Sünnî bir karakter** taşımasına rağmen, yapılan böyle bir tasnife eserde yer verilmesi, Gölpınarlı'nın da işaret ettiği gibi "Tuhfetü'l-Vesâyâ" dan alınmış olmasına işaret etmektedir.¹¹

"...Her kişi bu kitabı okuya ve çok türlü fayda bula, İlâhî sen rahmet eyle bunu yazana ve düzene ve okuyana ve dinleyene, ÂMİN" diye dua eder. Ve "...Ey kardeşler yiğitlik ve Ahîlik ve Şeyhlik üçtür" diyerek konuya girer ve bu üç kavramın çeşitli şekillerde tariflerini yapar. Meselâ:

-Yiğitlik heves eylemektir, ahîlik başlamaktır, şeyhlik tamam eylemektir.

-Yiğitlik mü'minlerin yolun almaktır; Ahilik evliyanın yolun almaktır; şeyhlik ise peygamber dirliğin derlemektir.

-Yiğitlik şeriattır, ahîlik tarikattır, şeyhlik, hakikattir.

-Yiğitlik yola gitmeğe niyet eylemektir; ahîlik yola girip gitmektir; şeyhlik ise, menzile erkmektir. (7a-7b)

Müellif daha sonra "her müslümanın ahî ve şeyh edinmesi farz, vacip ve sünnettir der" "**seyhi olmayanın şeyhinin şeytan olacağını**" ifade eder ve bunu temellendirmek için de: "Allah Teâla Hz. Musa (a.s)'a Ahî tut dedi. O da bundan murad nedir deyince, Allah Teâla: bütün ilimden murad, EDEB'tir. Hızır (a.s) sana edebi öğretecektir..." şeklinde Kehf suresindeki (60-82. âyetlerde zikredilen Musâ Hızır kıssasını kısaca nakleder (8a-9a)

Daha sonra bir Ahî örneği olarak Hz. Peygamber (s.a.v)'in Hz. Ali ile yaptığı bir diyalogu nakleder:

"Muhammed Peygamber, Ali'ye, sana kötülük edene ne yaparsın diye sormuş, o da iyilik ederim demiş. Peygamber, kötülüğünü arttırıp durursa ne yaparsın diye sormuş. Ali, bu soruyu, o kötülüğünü arttırdıkça ben de iyilik etmeyi arttırırım diye cevaplandırmış Peygamber, bunun üzerine, peki demiş, hergün ciğerini kan ederse ne yaparsın? Ali, gün-

¹¹ Gölpınarlı, Burgazi Fütüvvetnâmesi, s.88



de demiş, bin kere ciğerimi kan etse, bin kere gönlümü yıksa zerre kadar hatırını yıkmam. Bunu duyan Peygamber, «Ali'den başka er yok, Zül-fıkar'dan başka kılıç yok» demiş. Ali'nin dört akçesi vardır; birini gündüz, birini gece, birini gizli, birini açık, yoksullara verir.”(11b)

Sonra, Kur'an'da **Fetâ** adıyla anılanlardan bahseder, bunlar, Hz. Âdem, Şît, İbrahim, Yusuf, Nun oğlu Yûşâ, Ashab-ı Kehf'tir.

Sonra kendilerine fütüvvet verilmeyenleri ve fütüvvetten düşenleri zikreder.

Fütüvvetin yedi harfle temsil edilen vasıfları taşıması gerektiğinden bahseder:

Bu harfler şunlardır: (ق-ا-ن-ت-م-ه-ي) yani, Sıdk(ق)- Safâ(ا)- Emânet(ن)- Takvâ(ت)- Kerem(م)- Mürüvvet(ه)-Hayâ(ي).(47b)

Ahîlik teşkilâtında eğitimin üç sacayağı vardır; ahlâk, bilim ve çalışma. “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahîret için çalış” ilkesini kendilerine rehber edinen ahîler, dünyada yaşamak için bilgi, sanat, ahlâk, karşılıklı yardımlaşma ve sosyal dayanışmanın; ahîret için de iman esaslarına sınıksız sarılmanın gerekli olduğunu savunurlar.¹²

Fütüvvetnâmelerdeki başka bir önemli noktada, insan hayatının 740 kurala bağlanmış olmasıdır. Bunlardan ne kadarını hangi derecede olanların bilmesi gerektiği kaydedilmiştir. Enbiya, evliya ve padişahların 740 edebi bilmeleri, fakat ahîliğe intisap etmiş herkesin bu edeplerden 124'ünü bilmesinin gerekliliği üzerinde de durulmaktadır. Bu asgari 124 edep; yemek, içmek, konuşmak, giyinmek, evden dışarı gitmek, mahallede yürümek, oturduğu yerden başka bir yere seyahat etmek, pazara gitmek, orada alışveriş etmek, eve bir şey götürmek, misafirlığe gitmekle ilgilidir ki bunlardan birinin de belli sayıda edepleri vardır.¹³

Burgazi Fütüvvetnâmesine göre herkesin uyması gereken 124 kural şunlardır:

- 1-Sofra adabıyla ilgili 12 görgü kuralı
- 2-Su içmeyle ilgili 3 görgü kuralı
- 3-Konuşmayla ilgili 4 görgü kuralı
- 4-Giyinmeyle ilgili 5 görgü kuralı
- 5-Evden dışarı çıkmayla ilgili 4 görgü kuralı
- 6-Yolda yürümeyle ilgili 8 görgü kuralı
- 7-mahallede yürümekle ilgili 4 görgü kuralı
- 8-çarşıda yürümeyle ilgili 5 görgü kuralı

¹² Kaya, Umut, *Değerler Eğitiminde Bir Meslek Teşkilâtı: Ahîlik*, Değerler Eğitimi Dergisi Cilt 11, No. 26, 41-69, Aralık 2013,s.45)

¹³ A. Gölpinarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, 2011,ist. 1s.31-32; Anadol Cemal, *Ahîlik Kùltürü ve Fütüvvetnâmeler*, KBY, Ank., 2001, s. 39



- 9-Alışverişle ilgili 3 görgü kuralı
- 10-Eve eşya getirmeyle ilgili 3 görgü kuralı
- 11-Eve girmeyeyle ilgili 5 görgü kuralı
- 12-Oturmayla ilgili 4 görgü kuralı
- 13-Misafirlikle ilgili 3 görgü kuralı
- 14-İnsan davet etmekle ilgili 3 görgü kuralı
- 15-Ayakkabı çevirmekle ilgili 2 görgü kuralı
- 16-Büyükleri ziyaret etmekle ilgili 5 görgü kuralı
- 17-Hasta ziyaretiyle ilgili 5 görgü kuralı
- 18-Ölü evini ziyaretle ilgili 6 görgü kuralı
- 19-Mezarlık ziyaretiyle ilgili 4 görgü kuralı
- 20-Eğlence yerine gitmekle ilgili 4 görgü kuralı
- 21-Tuvaletle oturmakla ilgili 12 görgü kuralı
- 22-Hamamda yıkanmakla ilgili 3 görgü kuralı
- 23- Bardağa su koymakla ilgili 2 görgü kuralı
- 24-Yatmakla ilgili 4 görgü kuralı
- 25-Uyumak ve kalkmakla ilgili 3 görgü kuralı
- 26-Mescide gitmekle ilgili 7 görgü kuralı¹⁴

Fütüvvetnâmeleri ölçü alarak Ahîliği şöyle tanımlayabiliriz: Ahî, vicdanını kendi üzerine gözcü koyan adamdır. Helâlinden kazanan, yerinde ve yeterince harcayan, ölçü tartı ehli olan, yararlı şeyler üreten ve yardım edendir. Kalbi Allah'a, kapısı 72 millete açık olan; mürüvvet ve merhamet üzere olup cömertliği esas alan, ahlâkı ana sermaye edinip, akıl yolundan yürüyen, ilim isteyen ve ilmiyle amel edip yararlı çalışmayı elden bırakmayan kişiler Ahîlerdendir. Fütüvvet erkânınca yiğitlik niteliklerine ulaşmış, ayrıca bir sanat öğrenmiş, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmış, yüce İslâm peygamberinin elçiliğini kabul edip ve sünnetlerine uymuş, din ehilleri ile sohbet ve muhabbete yönelmiş kişiler Ahîlikte ilerlemiş olanlardır.¹⁵

Eserde Geçen Âyetler:

Eserde geçen âyetlerin sayısı 41'dir. Bunların surelere göre dağılımı şöyledir: *İbrahim*, 4,7; *Fatiha*,1-7; *Kehf*, 10, 60, 66; *Bakara*, 35, 57, 156, 255, 264, 274; *Enbiya*, 60, 87; *En'am*, 76, 78; *Leyl*, 11; *Hucurât*, 12; *Hümeze*, 12; *Nur*, 16, 35; *Zümer*, 9, *Nahl*, 43; *Hâffe*, 34; *Mâun*, 5; *Zuhruf*, 36; *Zümer*, 33; *Mâide*, 112, 115; *Müddessir*, 4; *Mü'minun*, 101, *Fetih*1-2, 127. Böylece, toplam 20 **sureden** ve **41 âyet** kullanılmıştır.

¹⁴ Ekinci, Yusuf., Ahilik, Ankara,2011, s.37-38.

¹⁵ Anadol, age, s. 61.



Eserde geçen Hadisler:

Burgazî Fütüvvetnâmesinde sarâhaten 14 hadis nakledilmiştir. Bunlardan bazıları hakkında hiçbir bilgi olmayan-mevzû- rivayet bazı rivayetler zayıf rivayetlerdir. Bazıları ise muteber hadis kitaplarında geçen hadislerdir. Fütüvvet kuralları zikredilirken bu kurallarla ilgili olarak açıkça zikredilmese de delâleten pek çok hadise işaret edecek bilgiler verilmiştir.

SONUÇ

Yapılan bu çalışmada Fetâlık ile Ahîlik, Fütüvvet kùltürüyle Ahîlik kùltürü arasında sıkı bir ilişkinin olduğu açıkça görülmüştür. Ahîlik kùltürü Fütüvvet kùltürü üzerine bina edilmiştir. Bu sebepten gerek Fütüvvet kùltürü gerekse Ahîlik kùltürü İslâm Dininin ahlâkî esaslarını yansıtmakta olup, en detay bir biçimde hayatı dizayn edecek kurallar bütünüdür. Ahîlik kùltürü bu özelliği itibariyle bir anlamada Kur'an ve Sùnnet kùltürüdür.

“Ahlakî erdemlerden uzak olan günümüz toplumunda bencil ve her şeyi kendi çıkarına göre referans alan modern hayat, getirdiği olumlu imkânlar ve kolaylıklar yanında beraberinde haksızlıkları, sömürüyü, haksız kazancı, endişeleri, ahlaksızlığı, düşmanlıkları, nefret ve sıkıntıları, bunalım ve buhranları getirdi. Dolayısıyla günümüz insanı, (özellikle ticarî ve iktisadî alanlarda) erdemli insanın inşası konusundaki evrensel mesajlara dünden daha fazla ihtiyaç duymaktadır. İnsanca ve ulvî bir hayat yaşanmasından yana olan Ahîler, Hz. Peygamber (s.a.v)'in tebliğ ettiği ahlak esasları çerçevesinde teşkilatlarını asırlar öncesinde kurmuşlar ve yaşadıkları toplumun tümünü olumlu yönde etkilemişlerdir.”¹⁶

¹⁶ Sancaklı,a.g.m.,s.25

**TÜRK EDEBİYATINDA TÜRKÇE
FÜTÜVVET-NÂMELER ÜZERİNE
DEĞERLENDİRMELER**

THE EVALUATE ON TURKISH FUTUVVET-NÂMES
IN TURKISH LITERATURE



Prof. Dr. Ali TORUN
Dumlupınar Üniversitesi
Emekli Öğretim Üyesi
alitorun1956@gmail.com



Özet

Feta, islâmiyet öncesinde mevcut bir tip iken, yeni bir ruhla dini kurumlar arasında yerini almış şu veya bu şekilde değişik kültürlerde değişik adlarla bu güne kadar hayatîyetini devam ettirmiştir. Feta tipinin içinde yer aldığı yol ise fütüvvet olarak adlandırılmıştır. Türk yazıcılık geleneğinde herhangi bir konu etrafında yazılan monografik eserler “nâme” olarak anıldığından fütüvveti tarif ve tavsif eden eserler de fütüvvet-nâme olarak adlandırılmıştır. Fütüvvet-nâmeleri “Feta tipini tarif ve tavsif eden, fütüvvet adab ve erkânını tanzim eden manzum veya mensur eserler” olarak tarif edebiliriz. Bu minvalden olmak üzere İslamiyetin hâkim üç dilinde Arapça, Farsça, Türkçe olarak pek çok fütüvvet-name yazılmıştır. İlk Türkçe Fütüvvet-nâme bu günkü bilgilerimize göre 13. yüzyıla aittir. Bundan sonra gerçek fütüvveti tarif iddiasında pek çok eser yazılmıştır. Bu eserler ana hatlarıyla tebliğimizde değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Feta, Fütüvvet, Fütüvvet-nâme.

Abstract

While Feta was existing before Islam, it has been taken its place with a renewed spirit among religious institutions and in one way or another, it has survived until today with different names in different cultures. The path takes part in Feta type is called fütüvvet. Monographical works written around any subject in the Turkish writing tradition are called “name” and works describing and qualify fütüvvet are also called fütüvvetname. Fütüvvet-name can be described as descriptive and qualifier of feta type and also described as verse and prose works collocate the fütüvvet’s proprieties and arbiters. At this form, there are various fütüvvet-names written in Arabic, Persian and Turkish which are dominate language in Islam. The first known Turkish Fütüvvet-nâme belongs to the 13th century according to our current knowledge. Since then, there are many works claim that describes the real fütüvvet had been written. These works will be evaluated in our paper.

Keywords: Feta, Futuvvet, Futuvvet-nâme.

Feta kavramı, Arapça olup genç, yiğit, delikanlı vb. anlamları ihtiva eder. Bu anlamıyla İslâmiyet öncesi ideal insan tipini karşılar. Bu tip, Arap toplumunda sosyal bir topluluk halini alırken reisleri abu'l-fıtyan, seyyid-al-futuvva adlarıyla anılmaktadır.

Arap toplumunun ideal tipi, İslâmî değerlerle İslâmî dönemde de yerini alır. Kur'an-ı Kerim'de **fetâ** (XXI, 60), onun değişik halleri olan **lifetâhu** (XVIII, 60,62), **fetâhu** (XVI-II, 60), **fetâhâ** (XII,30), **feteyân** (XII, 36), **fetyetu** (XVIII, 10,13), **fityânihi** (XII, 62;



XXIV, 33) kavramları geçmektedir. Hz. İbrahim'in putları kırması, Ashâb-ı Kehf'in batiıldan kaçıp mağaraya sığınması, Yuşa'nın Hz. Musa'ya yoldaş olması, Hz. Yûsuf'un zinaya yaklaşmaması nedeniyle kullanılan bu kavram ile feta tipine yeni bir ruh yüklenmiş, o tipin şahsında yeni değerler yüceltilmiştir. Dolayısıyla önceden bilinen bu tip kolaylıkla İslâmî kurumlar arasında yerini almıştır.

İslâmiyet yayılma döneminde değişik kültürlerle yeni dinle birlikte dinî-kültürel kurumlarını da götürmüştür. Bu kurumlardan biri de Fütüvvet teşkilatı olmuştur. Esasen o kültürlerde mevcut olan benzer kurumlar yeni bir kimlikle fakat aynı yapılarıyla bu yeni din içinde yerlerini almışlardır. Türklerde mevcut olan **Alplik, Ata-babalık, Aksallık** vb. askeri, sosyal, iktisadî kurumlar da bu çerçevede kimlik değiştirerek İslâmî kurumlar arasında yerini aldı. Bu etkileme-etkilenme sonucunda fikrî yönünü İslâm/İslâmlaşmış düşüncenin oluşturduğu; yapı olarak İslâm öncesi antik kültürlerdeki kurumların yapısal özelliklerini taşıyan büyük bir sosyal kurum ortaya çıktı. Anadolu'daki bu yapılanma İbn-i Batuta, Âşıkpaşa tarafından **Âhiyân-ı Rum** olarak adlandırılmakla birlikte, Fütüvvet-nâmelerde kurum mensupları kendilerini **Ehl-i Fütüvvet** olarak anmaktadırlar.

İslâmiyet'in üç hâkim kültür dilinde Arapça, Farsça ve Türkçe olarak pek çok Fütüvvet-nâme tanzim edilmiştir.

Fütüvvet-nâmeleri "*Feta tipini tarif ve tavsif eden, fütüvvet adab ve erkânını tanzim eden manzum veya mensur eserler*" olarak tarif edebiliriz.

Anadolu sahasında bugün için bilinen ilk Türkçe Fütüvvetnâme Burgazlı Çoban Halil oğlu Yahya'ya aittir. XIII. yüzyıl ortalarında Osmanlı devletinin kuruluşu öncesinde kaleme alınmıştır. Kısaca Burgazî Fütüvvet-nâmesi olarak tanınır. Pek çok nüshası bulunmakla birlikte en eski nüshası Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şerîyye Kısmı 1154/198 (yeni kayıt numarası:1352) numarada kayıtlı olup H.913/ M.1507'de istinsah edilmiştir.¹ Bundan başka kütüphanelere intikal etmiş 7 nüsha daha bulunmaktadır.² Nüshalarda müellifin adı Burgavî, Bur'avi, Bur'ad'i, Burgazî olmak üzere değişik mensubiyetlerle anılsa da asıl olan Burgazlı Çoban Halil oğlu Yahya'dır. Burgazî Fütüvvetnamesi nüshaları arasında bariz bir tertip farkı yoktur.

Fütüvvet-nâme klâsik eser tertibi gereği hamdele ile başlar. Fütüvvetin mana ve ruhu ele alınır. Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in fetalığı, bunun Hz. Ali'ye intikalinden bahsedilir. Bilahare Fütüvvet'in menşei ele alınır. Bu bölümde *Âdem a.s-incir ağacı* kıssası, Hz. İbrahim *Nemrut* hadisesi, Yûsuf a.s *Zeliha*, Ashab-ı Kehf mağara hadiseleri ile Hz. Ali'nin *göz kapama'sı* gibi İslâm tarihinde şöhret bulmuş hadiseler tahkiye edilir. Bu bölümden sonra Fütüvvet'in kabul etmediği şahıslar; Fetalığın üç derecesi *terbiye, ahî ve şeyhin* vasıfları ve Fütüvvete intisap şekilleriyle Fütüvvet âdabı'ndan ahînin sofrası, elbisesi, sofa hizmeti, sema, yüz yirmi edeb, makas alma, alından saç kesme, kuşak kuşanma bahisleriyle eser tamamlanır. Eser genel olarak değerlendirildiğinde daha çok âdâb ağırlıklıdır. Erkân kısmı kısa ve genel olarak ele alınmıştır.

Burgazî Fütüvvet-nâmesi'nden sonra bilinen en eski ikinci Fütüvvet-nâme **Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-nâmesi**'dir. Bu Fütüvvet-nâme de Abdülbaki Gölpınarlı tarafından neşredilmiştir.³ Gölpınarlı üç nüshasının bulunduğunu belirttiği bu Fütüvvet-



nâme'nin başka nüshaları da mevcuttur.⁴ Gölpınarlı'nın neşre esas aldığı nüshalardan daha sağlam ve aslına en yakın nüsha Ankara Millî Kütüphanede bulunmaktadır. Fütüvvet-nâme'nin müellifi Seyh Seyyid Hüseyin ibni Şeyh Seyyid Gaybîdir. Hayatı hakkında fazla bir bilimiz yoktur. Fütüvvet-nâme'deki Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) hakkında yazılan methiyeye bakacak olursak, müellifin XV. yüzyılda yaşadığına hükmedebiliriz. Fütüvvet-nâme Burgazî'ye nazaran daha çok erkân ağırlıklıdır. Osmanlı Devleti bütün kurum ve kuruluşlarıyla bir yükseliş dönemindeydi. Bu kurumlardan biri olarak Fütüvvet Teşkilatı'nın da gösterişe, şatafata bürünmesi kaçınılmazdır. Bu durum Fütüvvet geleneğindeki törenlere de yansımıştır.

Fütüvvet-nâme'de Şi'a-İmamiyye inançlarının tesirleri bulunmakla birlikte Müellif bu konuda Hz. Ali ve ahfadına muhabbet konusunda herhangi bir Müslüman'dan öteye geçmez.

Eserin girişinde, Fütüvvet geleneğindeki **Çar-Pir** (Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed)'e Fütüvvet'in nasıl geldiği, nasıl intikal ettiği anlatılır. Burgazî'de yer almayan Şi'a'nın başlıca dayanak noktası olan *Gadiru Hum hadisesi* yer alır. Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye *şed kuşatması*, *velî ve vasî* ilan etmesi, Hz. Ali'nin *On Yedi Kemer-besteye* şed kuşatması, onları *kardaşlaştırması*, *helva-yı cüfne* hazırlayıp taksim etmesi tafsili bir şekilde ele alınır. Bilahare bey'at, kardaşlaşma, şed, helva pişirme ve gönderme merasimleri ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bundan sonra Fütüvvet'teki *yüz yirmi dört edep* sıralanır ki bunlar Burgazî ile ortaktır. Eser Fütüvvet ehli için gerekebilecek bazı soru ve cevaplarla sona erer.

Kronolojik olarak telif edilen üçüncü Fütüvvet-nâme **Radavî Fütüvvet-nâmesi**'dir. Emsallerine göre hem hacimli hem de bir o kadar bol nüshaya sahiptir.⁵ Ancak nüshalar arasında büyük ölçüde bilgi ve kavram tahrifatı bulunmaktadır. Nüshalardan Türk Dil Kurumu nüshası 1281 (1865) tarihinde istinsah edilmekle birlikte müstensih muhtemelen aslına en yakın nüshadan yararlanmıştı. Diğer nüshalara nazaran daha derli topludur. Diğer sağlam bir nüsha ise Bursa Müzesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Her iki nüsha arasında bariz bir fark yoktur.

Müellifin tam künyesi Seyyid Muhammed bin Seyyid Alaaddin el-Hüseynî'r-Radavîdir. Hayatı hakkında fazla bir malumatımız bulunmayan bu zat kendi ifadesi ile Şafi mezhebinden olup Bursa kadılığı vazifesinde bulunmuştur. Arapça ve Farsçaya da vakıf olan Radavî, bir bölümde Türkçe kaydettiği bir tercümanı bir başka bölümde "*şimdi de Arabî/ Farsî yazalım kitabımız müzeyyen olsun*" diyerek Arap veya Fars dilinde ifadelendirir. Kendi kaydından anladığımız kadarıyla *İrşâd-ı Tâlibîn*, *Risale-i Bayrak*, *Risale-i Habbazân* adıyla başka eserleri de bulunan Radavî'nin esas önemli eseri *Miftau'd-Dekayık fî Beyanu'l-Fütüvvet ve'l-Hakayık* adını taşır. Müellif kaydına göre eser evail-i sefer H. 931/ M.1524'te tamamlanmıştır. Kendinden sonraki pek çok Fütüvvet-nâmeye mehzaz teşkil eden bu eser Fütüvvet ehli arasında *Miftah-ı Dekayık ve Fütüvvet-nâme-i Kebir* olarak anılır.



Eser, diğerlerinin tertiplerinde olduğu gibi *hamdele*, *Çâr-pîr*'den Hz. Âdem kisası, Hz. Nûh tufanı, Hz. İbrahim'in Hz. İsmâ'il'i kurban etmesi, Ka'be'yi inşası, Hz. Muhammed'in Mi'racı ve Gadiru Hum'da Hz. Ali'yi velî ve vasî ilan etmesi mufassal bir şekilde ele alınır. Bundan sonra şeddin Hz. Ali'ye intikali onun kemer-besteleri, bunlara ait biyografik bilgiler, helva geleneği, Fütüvvet geleneği, onun yapılanması; Fütüvvet erkânından *maḥfil tertibi*, *aḥd tutma*, *şed kuşanma*, *hak talebi*'nin törensel boyutu en ince ayrıntısına kadar anlatılır. Bilhassa *şed geleneği*'nin değişik sosyal gruplardaki farklı uygulamaları resimlerle de takviye edilerek tafsilatlandırılır.

Eser, fütüvvet hizmetlerinden helva-kismet ayırma, sefer çıkma, müride sofrâ, çerağ, alem tesliminin tarifi, sual ve cevap faslı, nihayet ihlas duası ile tamamlanır.

Dördüncü sırada **Hâce Can Ali Fütüvvet-nâmesi** yer alır. Radavî Fütüvvet-nâmesi ile çağdaştır. Eserin bu gün için bildiğimiz iki nüshası mevcuttur. İlki TDK Ktp. A/332 numaralı mecmuanın 1-151 sayfaları arasında olup *Bahru'n-Nihaye* adını taşır. Es-Seyyid İsmail b. İsmail tarafından 24 Zilhicce 1281 /M.1865 tarihinde istinsah edilen bu nüsha oldukça sağlam ve muhtemelen müellif hattından veya ona en yakın nüshadan istinsah edilmiştir. İkinci nüsha Ankara Millî Kütüphane Yazmaları A.830'da kayıtlıdır. Birinci nüshanın birinci bölümü ile üç ve dördüncü bölümde yer alan debbâğ, *başmakçı* kısımlarını havi muhtasar bir nüshadır.

Müellifin tam künyesi Nesl-i Abbas Bursevî Hâce Can Ali'dir. Müellif kendisini Hz. Muhammed'in amcası Hz. Abbas'a nispet etmekte 41. kuşaktan torunu olduğunu belirtmektedir. Bu mensubiyetten dolayı diğer Fütüvvet-nâmelerin aksine bazı Fütüvvet kollarını Hz. Abbas'a bağlar.

Fütüvvet-nâme'deki kayıtlardan anladığımıza göre Hâce Can Ali Bursalı olup Sünnî inanca ve Hanefî mezhebine bağlıdır. Şeyhü'l-İslam Kemalpaşa-zâde Ahmed Şemseddin Efendi (İbn Kemal) (meşihatı: 1525-1534), Ebu Suud Efendi (meşihatı:1545-1574) fetvalarından istidlallerde bulunmasına ve Radavî Fütüvvet-nâmesi'ne (1524) atıf yapmasına bakacak olursak eserin XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra kaleme alındığı, müellifin de XVII. yüzyılın başlarına kadar bir ömür sürdüğünü tahmin edebiliriz.

Fütüvvet-nâme on bölümden ibarettir. Bölümler sırasıyla: Sanatlar hakkında genel bir bilgi, habbazân (ekmekçi), debbâğ, başmakçı, cullahân, terzi, keçeci, kalaycı, sûzen-ger (iğneci), na'l-band başlıklarından oluşur. Eserde koyu bir Sünnî temayül göze çarpar. Bu yönüyle denilebilir ki eser Radavî'ye adeta bir tariz niteliği taşır.

Bu dört büyük Fütüvvet-nâme'den başka bunları takip eden zamanlarda tercüme veya hülâsa yoluyla oluşturulan muhtelif Fütüvvet-nâmeler de mevcuttur. Bunları da isim olarak analım: Derviş Mîm Ahmed Fütüvvet-nâmesi⁶, Yâsin-i Rufâî Fütüvvet-nâmesi.⁷ Şeyh Abdu'l-kâdir Fütüvvet-nâmesi⁸, Şeyh Mûsa Fütüvvet-nâmesi.⁹ Şeyh Ahmed Fütüvvet-nâmesi¹⁰ bu ismen zikrettiğimiz Fütüvvet-nâmelerden başka müellifi belli olmayan kütüphanelerimizde bir hayli daha Fütüvvet-name mevcuttur.¹¹ Ayrıca bu günkü bilgilerimize göre Şeyh Eşref b. Ahmed ile Esrâr Dede'ye ait iki manzum Fütüvvet-nâme



bulunmaktadır. Eşrefoğlu Rûmî konusunda akademik çalışma yapan bilim adamları bunun da bir manzum Fütüvvet-nâmesi'nden bahsederlerse de biz bu güne kadar böyle bir esere tesadüf edemedik.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz Fütüvvet-nâmeler İslâm'ın ideal insan tipini ve yolunu tarif iddiasında olan ve yaşanılandan ziyade daha çok olması gerekeni tarif eden eserlerdir. Fütüvvet-nâmelerin tarif ettiği bu ideal insan tipi her kültürde yeniden fakat farklı bir biçimde hayat bulmuştur. Kütüphanelerimizde bu tipi tarif iddiasında yüzlerce Fütüvvet-nâme bulunmaktadır. Bunların ilim âlemine kazandırılması büyük bir hizmet olacaktır. Osman Nuri Ergin ile Abdülbaki Gölpınarlı bu konuda “*Kim arayacak, kim bulacak, kim bastıracak, kim basacak?*” demişler. Muhterem hocam Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'in teşvik ve yönlendirmesiyle ilk iki basamağı atladık sanıyorum.

NOTLAR

1. Bu nüshayı Abdülbaki Gölpınarlı, Ömer Lütfi Barkan elindeki nüshadan da yararlanarak Burgazi Fütüvvet-nâmesi adıyla yayımlamıştır. *Abdülbaki Gölpınarlı* (1953-7, 1954). “*Burgazi Fütüvvet-nâmesi*”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C.15 (1-4), 10, s.76-153.
2. Bayezid Ktp. Nu: 5481;5482; Bursa Eski Eserler Ktp. Hüseyin Çelebi Bölümü Nu:9/2; DTCF, A.12; DTCF, M. Con 536; Millet Ktp Ali Emirî Şeriyeye Kısmı Nu:901; Vatikank Ktp. Türkçe Yazmalar Nu:337.
3. Abdülbaki Gölpınarlı (1955, 1956). “*Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-nâmesi*” *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 17 (1-4), s.25-155.
4. Ankara Maarif Ktp. 0355/1-3; 482/1; Ankara Millî Ktp. TY. A. 4225/1; Hacı Bektaş İlçe Ktp. Nu: 158; 217; İstanbul Belediye Ktp. (Atatürk Ktp) Nu:40, v. 66a-156b.
5. Ankara Genel Ktp 142/2 (Hacı Bektaş İlçe Ktp.'ne nakil. Nu: 17); 560 (Hacı Bektaş İlçe Ktp.'ne nakil. Nu: 49); DTCF, A.70; TDK Ktp. A/332/2; Bayezid Ktp. Veliyüddin Efendi Bl. 3225/1; Bursa Müzesi Ktp. E. 54/85; Çorum İl Halk Ktp. 665/1; 885; Millet Ktp. Ali Emirî Şeriyeye Kısmı 899/1; Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Bl. 2916; 2982: 3070/4; Süleymaniye Ktp. İzmir Bl. 337; 338; Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bl. 614; 851; Üsküdar Hacı Selimağa Kemankuş Bl. 491; İstanbul Atatürk Ktp. Belediye Yazmaları bl. 40; K.723/2; DTCF. İsmail Saib I, 2883; Ankara Maarif Ktp. 0.355/1-3; 482/1; Ankara Millî Ktp. TY. A.4225/1; A.5594/7; Hacı Bektaş İlçe Ktp. 158; 217;
6. Ankara Millî Ktüphane yazmaları B.346/33 numarada kayıtlı mecmuanın 238a-247a varakları arasında, Kitab-ı Tercüme-i Mücellâ el Müsemma Mecmuatu'l-Esrâr başlığını taşır.
7. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Kitapları 2532 numarada kayıtlıdır.
8. Çorum İl Halk Ktp. Nu:885



9. Süleymâniye Ktp. Pertevpaşa Bl. 613 numaralı Mecmu'a-i Resâ'il'in 175b-207b varakları arasında bulunmaktadır.
10. Ankara Millî Kütüphane yazmaları A5594'te kayıtlı mecmuanın 92b-94b varakları arasındadır.
11. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ali Torun (1998). Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler, Kültür Bakanlığı, Ankara, s.57-59.

**TÜRK HANEDANININ DELHİ
PAZARINDAKİ DENGİ-DENETİM
SİSTEMİ: SULTAN ALAEDDİN
MUHAMMED HALACİ ÖRNEĞİ**

THE BALANCE-AUDIT SYSTEM IN TURKISH
DYNASTY DELHI MARKET: SULTAN ALAEDDİN
MUHAMMED HALACİ EXAMINATION



Arş. Gör. Dr. Bilal KOÇ
Gazi Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
bilalkoc@gazi.edu.tr



Özet

Türk-İslâm tarihinin farklı dönemlerinde ve coğrafyalarında sultanların hâkim oldukları bölgelerde ticari ve iktisadi faaliyetlere önem verdikleri bilinmektedir. Bu sultanlardan birisi de Delhi'de 1296-1316 yılları arasında Halaci Hanedanı hükümdarı olarak görev yapan Sultan Alaeddin Muhammed Halacidir. Bu bildiri metni ile de onun Delhi pazarında hububattan kumaşa, attan diğer ürünlere kadar fiyatları belli bir kontrol esasına göre sabit tutması ele alınmıştır. Ayrıca ürünler üzerindeki fiyatların belirlenme esası, hububatın hangi şartlar altında biriktirileceği, çarşı-pazardaki satıcıların kayıt altına alınması, tarladaki ürünün alıcılara nasıl ulaştırılacağı gibi hususlar burada ortaya konmuştur. Nihai olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin uygulamalarının dönem itibariyle nasıl karşılık bulduğu ve kendisinden sonraki döneme tesirleri burada izah edilmiştir. Sonuç kısmında ise temeli İslamiyet'e dayanan ve Türk-İslâm devletlerinde benzer uygulamalarla karar bulan Ahilik öğretisinin, Delhi'de ticari ve iktisadi olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci dönemindeki uygulamalarla karşılaştırılması yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Delhi, Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Pazar, Pazar Fiyatları, Fiyat Kontrolü, Denetim Sistemi.

Abstract

It is known that during the different periods of Turkish-Islamic history and geography, the sultans gave importance to commercial and economic activities in the regions where they ruled. One of these sultans was Sultan Alaeddin Mohammed Halaci, who served as the ruler of the Halaci Dynasty between 1296 and 1316 in Delhi. In this paper, it is discussed that it keeps prices on the basis of a certain control p

inciple until the grains fabric, horse other objects in the Delhi market. In addition to this, the conditions for determining the prices on the products, the conditions under which the cereals will be collected, the registration of the sellers in the bazaar and the market, and how the products in the field will be delivered to the buyers. The way in which the practices of Sultan Alaeddin Mohammed Halaci ultimately responded to the period and the subsequent turning influences of himself were explained here. In the conclusion, the teaching of Akhism, which is based on Islamic Islam and based on similar practices in Turkish-Islamic states, was compared with the practices of Sultan Alaeddin Muhammed Halaci in Delhi commercial and economical.

Keywords: Delhi, Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Market, Market Prices, Price Control, Inspection System.



GİRİŞ

Bu bildiri metni ile birlikte Gazneliler Devleti sonrası Kuzey Hindistan coğrafyasını kontrol altında tutan Delhi Türk Sultanlıklarından birisi olan Halaci Hanedanı'nın en bilinen hükümdarı Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin ticari ve iktisadi politikalarının Delhi pazarındaki yansımaları ele alınacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci hakkında bilgi verilecek, ardından da onun Delhi'deki pazar ve çarşılarında uygulamaya koyduğu yenilikler alt başlıklar halinde verilecektir. Bildirinin son kısmında ise sultanın çarşı-pazarlarda tesis ettiği denge-denetim politikalarının Ahilik müessesesinin uygulamaları ile benzerliği ortaya konacaktır.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Melik Şehabeddin Halaci'nin oğlu idi. Celaeddin Fîrûz Şah Halaci'nin vefatının ardından tahta çıkan Sultan Rükneddin'in Multan tarafına gitmesini fırsat bilerek emir (bey) ve melik (vali)lerin ittifakıyla sarayda tahta çıkarıldı. Tahta çıktıktan sonra emir ve melikleri mertebe ve konumlarına uygun olarak ilgili makamlara tayin etti. Hemen ardından da devletin hâkimiyeti altında bulunan yerlerden Multan üzerine emirler kanalıyla sefer düzenleme emri verdi. Multan'ın kontrol altına alınmasından sonra Moğol saldırılarının önünü almaya çalıştı. Askerleri ve melikleri kanalıyla bu saldırıları püskürtmeyi başardı¹.

Sultan Alaeddin'in Delhi pazarında sağlamaya çalıştığı denge-denetim sisteminin sebebine bakıldığı vakit, bunun kaynaklara yansıyan yönleri itibariye asker toplama çabasına dayandığı görülmektedir. Şöyle ki sultan etrafında bulunan ileri gelen devlet adamlarıyla hangi tedbirlerin alınması durumunda etrafına pek çok askerin toplanacağını ve kısa sürede onlara para toplanacağını sordu. Bunun üzerine mecliste hazır bulunanların hepsi ittifakla vilayette ucuzluğun olması durumunda, ihtiyaç duyduğu oranda askere sahip olmasının mümkün olabileceğini kaydettiler. Yiyecek, silah ve elbiselerin değerinin ucuz olması durumunda askerin az maaşla yetinebileceğini kaydettiler².

Sultan Alaeddin, hanedan içerisindeki bütün işleri yoluna koyduktan sonra, vilayetlerde de bazı uygulamalar yaptı. Bunlardan birisi de maddi olarak zayıf ve fakir durumda olan halk ile güçlü olanlar arasındaki seviye farkını önemli oranda ortadan kaldırmaya çalıştı. Reayanın üzerindeki *mukaddem* (مقدم)³ ve *çovdheri* (چودھری)⁴ adlı Hindû görevlilerinden kaynaklanan ağır baskıyı sonlandırdı. Akabinde de çiftçilerin arazilerden elde ettiği mahsulün yarısını arazinin büyüklüğüne göre vermelerini kararlaştırdı. Böylelikle

¹ es-Sihrindî, Yahya b. Ahmed b. Abdullah, *Târih-i Mübârekşâhî*, Tash. Muhammed Hidayet Hüseyin, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1391, s. 71-73.

² Kadı Ahmed Tetevî ve Asîf Han Kazvinî, *Târih-i Elîfî*, Mush. Gulamrezâ Tâbâtâbâyî Mecid, Şirket-i İntişârât-ı İlim ve Ferhengi, Tahran, C. VII, 1382, s. 4334.

³ Mukaddem: Yerel Hindu idareci. S. Haluk Kortel, *Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilat (1206-1414)*, T.T.K., Ankara, 2006, s. 283, 286.

⁴ Çovdheri: "Hindistan'da yüz köyü içine alan idarî bölgeye sadî denilir. Bu sadîlerin her birisinin bir çovdherisi vardı. Çovdheri, o yöredeki Hind kâfirlerinin reisidir". İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, Y.K.Y., İstanbul, 2005, s. 491.



de vergi görevlilerinin halk nezdindeki itibarını yeniden tesis etti. Arazilerden elde edilen gelirler ve ürünler hazine defterine kaydedildiği gibi halk ile memurların bulundurabilecekleri hayvanların sayıları da belirlendi⁵.

Bu doğrultuda mukaddemler ile sair reaya, dört inek, iki camız ve on iki adet koyundan fazlasını elinde bulundurmayaacağı belirlendi. Sultan bunun kontrol işini yapan devlet görevlileri ile *kalemiye sınıfının* ihtiyatlı olmalarını ve hiçbir şekilde abartılı bir uygulama içine girmemelerini emretti. Ayrıca sultan bir tek sikke dahi olsa boş yere harcanmaması ve tasarruflu bir şekilde hareket edilmesi gerektiğini özellikle devlet görevlilerine ikaz etti. Sultan hemen ardından da dönemin ileri gelen vezirleri ve ilim adamları ile konuşarak halkın sorunlarına yönelik bazı kaide ve kurallar belirledi. Bunlardan birkaçı dönemin ahvalini ortaya koyan vakayinamelere de yansımıştır⁶.

Tahıl Üretimi ve Pazardaki Satış Uygulaması

Sultanın tahıl ile alakalı belirlediği kaide ve kuralların **ilki**, pazar esnafının Delhi’de tahıl fiyatlarının belirlenmesi konusundaki belirleyici rolleri sonlandırılarak, tamamen sultanın belirli hale getirdiği fiyat uygulamasının devreye girmesi şeklinde ortaya çıktı. Delhi’de bu şekilde belirli fiyat uygulamasına geçilme kararının alınmasını takiben memleketin diğer kısımlarında da sabit fiyat uygulaması kararlaştırıldı. Pazar esnafı da belirlenen tarifeler üzerinden ellerindeki ürünleri satışa sundu. Fiyatların olağanüstü koşullarda dahi değişmemesi için sultan özel itina gösterdi. Bu doğrultuda sultanın fiyatlarını tarife-ye bağladığı ürünler ve fiyatları şu şekilde ortaya çıkmıştır⁷.

Buğday	7.5 citel ⁸
Arpa	4 citel
Nohut	5 citel
Burçak	5 citel
Pirinç	5 citel
Moth	3 citel

Bu itibarla bakıldığında Delhi ve diğer yerlerdeki pazarlarda ürünlerin üzerindeki belirli fiyat politikası, Sultan Alaeddin Muhammed Halaci’nin saltanatının sonuna kadar sabit bir uygulama olarak bırakıldı. Öyle ki yağmursuz zamanlar ile sair kuraklık

⁵ Esterâbâdî, Muhammed Kâsım Hinduşah, *Târîh-i Firişte*, Tash. Tâlik, Tavzih ve İzafat: Muhammed Rıza Nâsırî, Encümen-i Asâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran, 1387, s. 375; Herevî, Mevlânâ Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed Mukîm, *Tabâkât-ı Ekberî*, By De Calcutta, 1929, s. 75.

⁶ Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte*, s. 376, 382.

⁷ Berenî, Ziyâeddîn, *Târîh-i Firûzşâhî*, Tash. Mevlevî Seyyid Ahmed Han Sahib, Captain W. Nassau Lees, Kalkûta, 1862, s. 304-305; Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte*, s. 382; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

⁸ Citel (لٲج): Ağırılığı bilinmeyen küçük bir bakır madeni paradır. Edward Thomas, *On the coins of the Patan Sultans of Hindustan*, Printed by J. Wertheimer and Co., Finsbury Circus, London, 1847, s. 36.



dönemlerinde de uygulamalar kararlaştırıldığı üzere devam etti. Esterabadî, sultanın bu uygulamalarını onun saltanat döneminin ilginç işleri olarak nakletmektedir. Bu dönemle birlikte hububat ürünleri ile alakalı alınan kararları birkaç alt başlık altında toplamak mümkündür. İlk olarak o dönemlerde bilgili ve akıllı birisi olarak Delhi sarayında temayüz eden Melik Kabul, sultan tarafından *şihne-i pazar*⁹ unvanı ile pazar denetçiliği görevine getirilmiştir¹⁰.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin belirlediği narh uygulamasının işaret ettiği üzere pazar baş denetçisi belirlenen fiyatları sultanın hükmü üzere kontrol edecekti. Pazardaki alış-verişte sultanın doğrudan belirlediği usul üzere tatbik edilecekti. Bunun doğal sonucu olarak sultanlık makamı her zaman fiyatlardan haberdar olacaktı. Sultanın tahıl ürünleriyle alakalı bizzat belirlediği **ikinci kural** ise sultanlık makamına ait *halisa* arazilerin divanın payı olarak belirlenmesi şeklinde karar buldu. Bu arazilerden elde edilen tahıl kasabalardan toplanarak koruma altına alınacaktı. Eğer pazarda satışa sunulan tahıl ürünleri azalacak olursa hanedanın ambarındaki tahıllar, sultanın fermanı üzere narh uygulaması esas tutularak satışa sunulacaktı¹¹.

Sultanın tahıl ürünlerinin satışı ile alakalı uygulamaya koyduğu **üçüncü kural** ise tahıl ürünleri satışı yapanların Cun Nehri kıyısında yerleşmesini sağlamak oldu. Bu doğrultuda sultan, Melik Kabul'u huzuruna isteyerek, tahıl satıcılarının Cun Nehri kıyısında yerleşmeleri için bütün kolaylıkları sağlamasını emretti. Böylelikle etraf memleketlerden Delhi pazarlarına tahıl satmak için gelenlere de kolaylık sağlanarak narh uygulamasına tabi kalmak şartıyla Delhi pazarında satış yapmalarına izin verildi. Sultanın **dördüncü kuralı** ise olası kuraklık ve pahalılık dönemlerinde Delhi halkına yüksek fiyatlarla ürün satılmasını bütün yönleriyle birlikte ortadan kaldırması oldu¹².

Sultanın dördüncü kuralına bağlı olarak halktan veya ordu içerisindeki askerlerden yüksek fiyatlarla tahıl satışı yapanlar tespit edildiği takdirde, ellerindeki ürünler alınıp, sultanlık makamının kontrolü altındaki tahıl ambarlarına götürülecekti. Ayrıca bu kimselerin malları da kuralların aleyhinde hareket ettikleri için *müsadere* edilecekti. **Beşinci kural** ise halkın kendi ihtiyacının dışındaki tahılları elden çıkarması emredildi. Bu doğrultuda belirlenen miktarın dışındaki tek bir tahıl tanesini dahi halkın kendi evlerine götürmemeleri emredildi. Buna yönelik olarak yine sultan ferman yayımlayarak hazine geliri olarak belirlenen malın tahsil edilmesi dışında halktan yeni bir çeşit vergi alınmamasını istedi¹³.

⁹ Şihne: "Bir muntikanın veya bir şehrin nizamından sorumlu olan görevli; şehrin nizamından sorumlu memur; daruge; muhtesib". Hasan Enverî, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, İntişarat-ı Sohen, Tahran, 1386, C. 5, s. 4459.

¹⁰ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 305; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 382-383; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

¹¹ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 305-306; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 383; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

¹² Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 383; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

¹³ Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 383; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78-79.



Üretime dönük yapılan tahıl satışı sebebiyle herkes kendi hissesi dışında kalanını evlerine götürerek gizlice yüksek fiyata satamadı. Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, bu şekilde devlet görevlileri kanalıyla Delhi pazar esnafının ihtikâr/stokçuluk yoluna başvurmalarının önüne geçti. Sultanın buna bağlı olarak gelişen **altıncı kuralı** ise tahıl fiyatları ile pazardaki sair ürünlerin fiyatlarını her gün kontrol ettirmesi ve bizatihi haberdar olması idi. Eğer belirlenen sabit fiyatlarda kısa süreli bir gevşeklik olursa pazar denetçileri ile nezaretçiler bu işe tevessül edenleri cezalandırıyorlardı. Herkes kurak zamanlarda sadece ailesinin ihtiyacı nispetinde pazardan tahıl alabilecekti. Depo ederek stokçuluk yapmasının önüne geçilecekti¹⁴.

Bu cümleden olarak belirlenen işin özenli bir şekilde yapılması için *müvekkiller* tayin edildi. Ayrıca sultan *hafiyelik* göreviyle sultanlık makamına bağlı casusları görevlendirerek pazardaki işleyişi farklı bir kanaldan daha kontrol etmek istedi. Bu itibarla hem düzeni sağlamaya çalıştı hem de gelişmelerden an be an haberdar oldu. Dolayısıyla merkezi idarenin fiyat kontrolü için belirlediği kurallar karşısında kudretli hiçbir görevli ve esnaf bırakılmadı. Tahıl ürünleri için belirlenen sabit fiyat uygulamasından 1-2 puan dahi olsa yüksek veya düşük fiyat talep edilmedi. Pazara getirilen her bir ürün, *narh* uygulamasına denk hale getirilerek alıcılara sunuldu¹⁵.

Görüldüğü üzere Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Delhi tahtına çıktıktan sonra tahıl fiyatlarının ucuzlaştırılması için belirlediği kurallar çerçevesinde zikri geçen hububat ürünlerinin fiyatları, *narh* uygulamasına bağlanarak sabit hale getirilmiştir. Elde edilen tahıl fazlasının, stokçuluğa mahal verilmemesi için devletin ambarlarında tutulması ve depo edilmesi sağlanmıştır. Pazarda, merkezi otoritenin tam kontrolünü ortaya koymak için güvenilir kimseler arasından sorumlular tayin edilmiştir. Pazarda satış yapan esnafın pazar reisi kanalıyla kayıt altına alınma işlemleri yapılmıştır. Cun Nehri kıyısındaki çiftçilerin ellerindeki ürünler hiçbir zorlamaya başvurulmaksızın tacirlere satmalarının önü açıldı¹⁶.

Yine valilerden diğer devlet görevlilerine varıncaya kadar herkesin elindeki ürün rahatlıkla tacirlere ulaştırılmıştır. Görevliler pazardaki alış-verişin durumu ve fiyatların belirlendiği şekilde durup durmadığından, sultanı, devamlı olarak haberdar etmişlerdir. Merkezi idarenin işleyişi ve kontrolü sıkı bir şekilde tutmasının doğal sonucu olarak tahıl fiyatları belirlenen düzeyde kalmıştır. Yağmurun çok yağmadığı zamanlarda veyahut kuraklık dönemlerinde de fiyatlar yükselmemiştir. Bu durumu sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için sultan ve devlet görevlileri tarafından sıkı kontrol yapılmıştır. Pazar denetçisine sağlanan otorite sebebiyle hiçbir esnaf merkezi idarenin aleyhine muhalif harekete girişmemiştir¹⁷.

¹⁴ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 307; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 383-384; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78-79.

¹⁵ Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 384; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79.

¹⁶ Dihlevî, Emir Hüsrev, *Hazâ'inü'l-Fütûh*, Tash. Tenk. ve Tehs: Muhammed Vahid Mirza, National Book Foundation Af, Pakistan, 1947, s. 21-22; Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 304-305; M. Fuad Köprülü, "Alaeddin Halaci", *İ.A. (M.E.B.)*, C. I, s. 280-281; Salim Cöhçe, "Kalaç Sultanlığı", *Tarihte Türk-Hint İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (25-28 Haziran 2007)*, T.T.K., Ankara, 2008, s. 85.

¹⁷ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 304-306; Kadı Ahmed Tetevî ve Asıf Han Kazvinî, *Târih-i Elîfî*, s. 4334;



Sultanın tahıl ürünleri üzerindeki sıkı denetiminin bir diğer sonucu ise; fiyatların ucuzlamasını ve bu şekilde kalmasını sağlamak için hiçbir taife ve tüccar topluluğuna ayrıcalık tanınmamıştır. Buna karşın pazarda ihtikâr/vurgunculuk yapıldığına dair bir haberin ortaya çıkması durumunda, olay derhal sultana bildiriliyor ve hemen ardından da bu işi yapanların mallarına el konulmuştur. Eğer *Düab Bölgesinde*¹⁸ devlete ait *halisa* arazilerde yapılan üretimden elde edilen ürün üzerinde yerel görevliler ile bekçilerin vurgunculuk yaptıkları durumda ise, olay doğrudan en yüksek karar organı olan *divân-ı âli*'ye taşınmış ve gerekli ceza burada verilmiştir. Böylelikle hiçbir kimseye kendi vilayetinde vurgunculuk yaptırılmamıştır¹⁹.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, kendisi açısından meseleyi daha ciddi tutarak, vurgunculuğu bütün yönleriyle birlikte bitirmeye çalışmıştır. Vurgunculuk yapıldığına dair haberin kendisine ulaşması durumunda bölgede görevli *naib* ve *mutasarrıfın* sorgusunu bizzat yapmıştır. Özellikle pazar baş denetçisi yağmurun fazla veya az olduğu zamanlarda daha dikkatli bir şekilde pazar içerisinde denetim yaparak vurgunculuğun önüne geçmeye çalışmıştır. Devlet, üreticinin elinde bulunan ürünü kıymeti oranında almaya çalışmış ve görevliler vergiyi hiçbir şekilde zor kullanarak halktan talep etmemişlerdir. Sultanın ve merkezi otoritenin bu türlü bir sıkı denetimi sayesinde evden satış yapmaya veya vurgunculuğa da izin verilmemiştir²⁰.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin pazar fiyatları ile alakalı tutumunu ve aldığı kararları İbn Battutâ'nın şu şekilde nakleder:

*"Tahıl fiyatları yükseldiği zaman büyük depoları açtırıp fiyatlar düşünceye kadar ucuza sattırmıştır tahılı. Anlatılanlara göre bir defasında fiyatlar yine tırmanıyor; ama o kendi belirlediği fiyatla satılmasını emrediyor. Tacirler ellerindeki tahılı bu fiyata satmaktan kaçınıyorlar. Bunun üzerine Alaeddin: 'Hiç kimse devlet ambarındaki tahıldan başkasını satın alamaz!' diye ferman çıkarıyor! Halk, altı ay boyunca tahılı ana ambardan satın alıyor. Bu durum karşısında ellerindeki ürünün bitlenerek yenilmeyecek hale gelmesinden ürken stokçu tayfası sultana başvurarak satış izni istiyorlar; binbir rica ve minnetle! Kozu eline geçiren sultan, 'daha önce belirledikleri fiyattan aşağı satmaları şartıyla' gereken izni veriyor"*²¹.

Sultanın tahıl üzerindeki bu hassasiyetinin sonucunda üretilen tahıllar değeri üzerinden satın alınarak, tüccarlar tarafından Delhi pazarında satışa sunulmuştur. Çiftçiler, elde ettikleri ürünün pazara ulaşması ile birlikte büyük memnuniyet yaşamışlardır. Sultan, her gün pazardaki fiyatlardan haberdar olmaya çalışmıştır. Bunu, *narh* tezkiresini ve nasıl yapıldığına dair pazar *şihnesinin* (pazar baş denetçisi) getirdiği haberle, onun ardından da pazarda görev yapan ve pazarın işleyişinden sorumlu berid/posta reisinin pazardaki

¹⁸ Düab: Ganj ile Cemne Nehri arasındaki bölgenin adıdır.

¹⁹ Berenî, *Târih-i Fîrûzşâhî*, s. 306-307.

²⁰ Berenî, *Târih-i Fîrûzşâhî*, s. 307; Kadı Ahmed Tetevî ve Asıf Han Kazvinî, *Târih-i Elfî*, s. 4334-4335.

²¹ İbn Battûtâ, *İbn Battûtâ Seyahatnamesi*, s. 413.



keyfiyeti bildiren haberiyle ve son olarak *monhiyan-ı mahfî* (منهيان مخفی) adlı casusların elde ettikleri bilgileri sunması şeklinde karar bulan, üç aşamalı bir haber ağı sayesinde haberdar olmuş ve anında gereğini yapmıştır²².

Bu doğrultuda eğer *berid*, *monhiyan* ve *şihnenin* sundukları raporlar arasında bir fark varsa, *şihne* hemen cesaretle kendisinin raporunu göstermiştir. Ancak pazarda tahıl fiyatları yarım citel dahi yükselse doğrudan durum sultana bildirilmiş ve pazar baş denetçisi hemen cezalandırılmıştır. Yağmurlu zamanlarda herkes tahılın yeteri miktarda olan kısmını bulundukları yerlerden günlük olarak karşılamışlardır²³. Bunların dışında sultan, kimliği belli olmayan çocuklar kanalıyla da pazarı kontrol etmiştir. Bu çocukları pazara göndererek, bazı ürünler satın aldırılmıştır. Çocukların aldıkları ürünler kısa süre sonra sultanın yanına götürülmüş ve *narh* uygulamasına uygun olup olmadığı araştırılmıştır²⁴.

Sultanın pazara gönderdiği bu çocukların aldıkları ürünlerin ağırlığında eksiklik olması durumunda pazar reisinin yardımıyla, tespit edilen esnaf kısa sürede kulağı veya burnu kesilerek cezalandırılmıştır. Böylelikle Delhi’de kontrol altında ve adil bir şekilde alış-veriş düzene koyulmuştur²⁵. Bu dönemle birlikte hiç kimse tahılsız bırakılmadığı gibi, hiçbir kimse de ihtiyacından fazla tahıl satın alamamıştır. Buna meyledenler ise şefkat gösterilmeyerek en ağır şekilde cezalandırılmışlardır²⁶. Bu açıdan bakıldığında Sultan Alaeddin’in ihdas ettiği kurallar çerçevesinde tahıl, kumaş ve at fiyatlarının ucuzlamasına yönelik kaideler bu cümleden gelişmelerdir²⁷.

Delhi’ye Getirilen Kumaşlar, Adil Sarayı ve Sabit Fiyat Uygulaması

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci’nin Delhi tahtında pazar fiyatlarıyla alakalı uygulamaya koyduğu **ikinci kaide** ise kumaş fiyatlarının sabit fiyat uygulamasına göre düzenlenmesine yönelikti. Bu doğrultuda sultan, kumaş türlerinin her birinin değerini türlerine ve fiyatlarına göre belirgin hale getirdi. Ayrıca sultan Delhi’deki *narh* uygulaması ile diğer memleketlerdeki fiyatları kıyas ederek aynı hale getirmeye karar verdi. Sultanın belirlediği kurallar onun hayatının sonuna kadar bu şekilde istikamet kazanarak devam

²² Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 307-308, 318-319; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79-80.

²³ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 308-309.

²⁴ Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 387.

²⁵ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 318-319; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79-80.

²⁶ Kadı Ahmed Tetevî ve Asıf Han Kazvinî, *Târih-i Elfî*, s. 4334-4335.

²⁷ Bedâûnî, Abdülkadir, *Müntehâbü’l-Tevârih*, Tash., Mevlevî Ahmed Ali Sahib, Muk. Tevfik H. Subhânî, Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran, 1380, C. I, s. 134; Abdullah, *Târih-i Dâvûdî*, nşr. Şeyh Abdurreşid, Aligarh Muslim University, Aligarh, 1954, s. 104; Syed Mounui Haq, *A Short History of the Sultanate of Delhi*, H. M. Said Company, Karachi, 1956, s. 112-114; Hamida Khatoon Naqvi, *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism under the Sultans of Delhi 1206-1555*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New-Delhi, 1986, s. 135.



ettiği gibi, narh uygulaması onun döneminde bir *citel*, bir *dang* dahi olsa artmadı²⁸. Bu kumaşlar ile fiyatlarını Berenî şu şekilde sıralar:

Delhi İpeği	16 tenge ²⁹
Kotla İpeği	6 tenge
Kılla Karışık Yarım İpek	3 tenge
Kırmızı Çizgili Kumaşlar	6 citel
Karışık Kumaşlar	$\frac{1}{32}$ citel
Kırmızı Nagor Astarı	24 citel
Kaba/Kalın Astar	12 citel
İnce Dokuma	5 tenge
Yarım Dokuma	3 tenge
Kaba Dokuma	2 tenge
İnce Selaheti Kumaş	6 tenge
Kalın Selaheti Kumaş	4 tenge
Kaba Selaheti Kumaş	2 tenge
İnce Pamuk Dokuma (20 gezlik)	1 tenge
Kalın Pamuk Dokuma (40 gezlik)	1 tenge
Çadır	10 citel

²⁸ Berenî, *Târîh-i Firûzşâhî*, s. 309-310; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte*, s. 384; Kishori Saran Lal, *History of Khaljis (A.D. 1290-1320)* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New-Delhi, 1980, s. 208.

²⁹ Tenge (تنگه): Esterabadi, Sultan Alaeddin dönemindeki uygulamaları anlatırken, o dönemlerde altın ve gümüş sikkelere tenge adı verildiğini belirtir. Ardından da sikkelerle ilgili şu bilgileri verir: 1 bakır sikkeye citel denildiğini; 50 citelin bir gümüş sikkeye denk geldiğini nakleder. Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte*, s. 388.

“Hindistan’da Gazneli Mahmud’un fetihleri sırasında Arap dirhemlerine karşılık gelen sikkeler bastırılmış ve bunlar tenke diye anılmıştır. Delhi Sultanı İltutmuş 175 habbe (11,3 gr.) ağırlığında bir gümüş para (tenke/tula) çıkarmış, aynı ağırlıktaki altın tenke ise Nâsirüddin Mahmud tarafından darbedilmiştir. Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah zamanında tenge bakır paraların adı oldu (640 habbe=41,5 gr.). Tenge bugün Kazakistan’ın millî para birimidir”. Oğuz Tekin, “Sikke”, T.D.V.I.A., C. 37, s. 182.

Babür Şah, Hindistan’da kullanılan ölçüleri şu şekilde sıralar:

8 reti = 1 mâşe

4 mâşe = 1 tânk = 32 reti

5 mâşe = 1 miskal = 40 reti

12 mâşe = 1 tûle = 96 reti

14 tûle = 1 sir

40 sir = 1 batman

12 batman = 1 mâni

100 mâni = 1 minâse. Babür, Babürnâme, Çev. Reşit Rahmeti Arat, T.T.K., Ankara, 1946, C. II, s. 632.



Sultan Alaeddin, kumaş türlerinin satışı için bazı kurallar ortaya koydu. **İlk olarak** Delhi'nin giriş kapılarından Bedaun Kapısı yakınında bulunan Kōşk-i Sebz semtinde bir saray yapılmasını emrederek sarayın adını “*Adil Saray*” koydu. Sultan, uhdesi altındaki görevlilere emrederek, etraf bölgelerden getirilen her bir kumaşın burada satışa sunulmasını söyledi. Buna bağlı olarak bir kimsenin evinde veya pazarda kumaş satmasının önüne geçilecekti. Sabahdan öğle namazına kadar Adil Sarayı'nda halk alış-veriş yapmaya devam edecekti. Eğer bir kimse sultana, pazarcılardan birisinin dükkânını öğle namazından önce kapattığını bildirir veya sabah açılış vaktinden sonra açtığını bildirirse o kimse cezalandırılacaktı³⁰.

İkinci kuralın içeriğine bakıldığında ise; sultanın fermanı üzerine şehirdeki tüccarların isimleri ile civar memleketlerden gelerek satış yapanların adları Müslüman ve Hindu olarak defterlere yazılarak *divân-ı riyâset*³¹'te kayıt altına alındı. Hemen akabinde bu tüccarlar *Adil Sarayı* içerisinde kendilerine tahsis edilen yerlerde getirdikleri kumaşları, sultanlık makamının belirlediği fiyat üzerinden aynı ölçü sistemine sadık kalarak ürün satacaklardı. Bu kuralın dışında hareket eden tüccarlar cezalandırılacaktı. Öyle ki sultanın belirlediği kurallar dışında evinde veya bir pazarda, narh uygulamasının üstünde satış yapılanlar tespit edildiğinde, ele geçirilen kumaş sultanlık makamının olduğu gibi, satıcının malları da müsadere edecekti³².

Üçüncü kurala geldiği vakit; sultan, 20.000 tenge miktarındaki paranın hazineden alınarak Multanlı tüccarlara verilmesini istedi. Bu tüccarların civar memleketlerden getirdikleri kumaşlar narh uygulaması esas kabul edilerek *Adil Sarayı*'nda satışa sunulacaktı. Ayrıca Adil Sarayı'nın uhdedarlığı Multanlılara verildi. **Dördüncü kural** olarak ise, emirler, ileri gelenler ve sair kimselerin değerli kumaşlara ihtiyaç duymaları durumunda pazar başkanının iznine başvurarak satın almalarını istendi. Bu kuralın icap ettirdiği üzere değerli kumaşları satışa sunan tüccarlar *Adil Sarayı*'nda sultanın narh uygulaması üzere satış yapmakla birlikte, mallarını diğer yerlere gizleyerek pahalı satamayacaklardı³³.

Sultanın kumaş satışıyla alakalı **beşinci kuralı** ise pazar reisinin değerli eşyalarla alakalı oluşturduğu dosyadır. Sultanın fermanı doğrultusunda emirler ve ileri gelenlerden her kim değerli kumaşlara ihtiyaç duyarsa dosyası pazarda tutuluyordu. Bu kuraldan maksat, etraftan gelen tüccarların değerli kumaşları *Adil Sarayı*'nda narh uygulaması dâhilinde satış yapmasını sağlamak ve diğer yerlerde de pahalı satış yapmasının önüne geçmekti. Bu kumaşı satışa sunmak isteyenler, dosyalarını pazar başkanına vermediyse *Adil Sarayı*'na giremiyorlardı. Reis, değerli kıyafetleri dönemin uygun şekliyle ve ölçüsüyle müşahede edip, dönemin emirleri, melikleri ve ileri gelenlerine rapor ediyordu³⁴.

³⁰ Dihlevî, *Hazâ'inü'l-Fütûh*, s. 21-22; Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 309; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 384-385.

³¹ Divân-ı Riyâset: “*Hisbe teşkilatının başı olan Delhi muhtesibine reis, başında bulunduğu devlet dairesine de Divân-ı Riyâset adı verildi*”. Kortel, *a.g.e.*, s. 262.

³² Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 309-311; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 385.

³³ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 311; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 385.

³⁴ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 311; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79.



Adı geçen kumaşlar belirlenen değeri üzerinden *Adil Sarayı*'nda satılacaktı. Bu doğrultuda değerli kumaşlar hakkındaki raporların verilmesi şart koşuldu. Böylelikle hangi tüccarların şehirden, hangilerinin etraf yerlerden geldikleri ortaya çıkarıldı. Değerli kumaşlar etraf yerlerde pek bulunmadığı için, *Adil Sarayı*'ndan etraf yerlere götürülüyordu. Kısacası sultanın beşinci kuralı sayesinde Delhi'de kumaş fiyatları ucuzladı ve yıllarca da bu şekilde kaldı. Kaynaklar, yaşlıların Sultan Alaeddin'in bu politikası karşısında oldukça hayret ettiklerini ortaya koyarlar. Bilgin insanlar bu dönemde gördükleri karşısında narh uygulamasından kaynaklı olarak ucuzluğun yaşandığını ifade ederler³⁵.

Sultan Alaeddin'in kumaş fiyatları için belirlediği kurallar çerçevesinde tüccarlar, narh uygulaması doğrultusunda kendi kumaşlarını ve ürünlerini yıllarca satışa sundular. Bunun doğal sonucu olarak sultanlığın kumaş ihtiyacı karşılandığı gibi, kumaşa ihtiyaç duyanların da elde etmeleri kolaylaştı. Aynı ölçü sisteminin kullanılması sağlanarak, pazar içerisinde ve tüccarlar arasında birlik oluştu. Delhi ile birlikte civar memleketlerden getirilen kumaşlar, *Adil Sarayı*'nda kolaylıkla satışa sunuldu. Tüccarların isimlerinin kayıt altına alınması ile birlikte, satıcılar belirli hale getirildi. Değerli kumaşların pazar reisine bildirilmesiyle birlikte adeta bir ürün envanteri çıkarılmış oldu³⁶.

At Cinslerine Göre Fiyat Belirlenmesi

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin **üçüncü kaidesi ise** at fiyatlarına yönelikti. Sultan kendi huzurunda cinslerine ve kıymetlerine göre atların değerini belirledi. Delhi, pek çok kimsenin bir arada yaşadığı bir yer olduğu için atların cinsleri de burada belirlendi. İlk cinsten yer alan atların değeri 100 tangeden başlayarak 120 tengeye kadar çıkmaktaydı. İkinci cins giren atlar 80 tangeden 90 tengeye kadar, üçüncü cins atlar 50-60 tangeden 70 tengeye kadar satılmaktaydı. Beygirin değeri ise 10 tenge ile 20 tenge arasında bir değere satılıyordu. Sultan, atların pazarda satışına yönelik belirlediği bazı kurallar da olmuştur³⁷. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

Sultanın bizzat koyduğu **kuralların ilki**, at tacirlerinin şehir esnafına satış yapmalarına yönelik bir ferman idi. At satışına yönelik iki gruptan taahhüt alındı. Böylelikle de şehir esnafının atları ucuza alıp pahalıya satmalarının önüne geçilmiş oldu. Tüm nasihat ve ikazlara rağmen bu işi yapmaktan geri durmayanların bir kısmı tutuklanırken diğerleri ise ya öldürülmüşler ya da şehirden sürüldüler. Böylelikle sultanın aldığı kararın aleyhine hareket eden kimseler anında cezalandırıldı³⁸. Aslına bakılacak olursa sultanın belirlediği kaideler ve kurallar bir bütünün parçaları gibidir. Dolayısıyla Delhi'ye ticari anlamda tam bir rahatlatma sunma çabasına yöneliktir.

³⁵ Berenî, *Târîh-i Firûzşâhî*, s. 312.

³⁶ Berenî, *Târîh-i Firûzşâhî*, s. 309-311; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte*, s. 385.

³⁷ Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte*, s. 385.

³⁸ Berenî, *Târîh-i Firûzşâhî*, s. 313; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte*, s. 386.



İkinci kural ise at satışı konusunda simsarlık yapanların ikaz edilmesine yönelikti. Eğer açıktan bir kimse Delhi pazarında, narh uygulamasının aleyhine bir at satarsa suçlu-suçsuz ayırt etmeksizin tüm *dellal* (دلال) adlı simsarların hepsi suçlu sayılıyordu. Ayrıca at fiyatlarının ucuzlaması için zengin kimseler ile at tüccarlarının şehirde satış yapmaları yasaklandı. Böylelikle de zenginlerin ucuza ürün alıp, pahalıya satmalarının önüne geçilerek, isabetli bir karar alındı. Bütün at fiyatları belirlenen sabit fiyat tarifesine göre satılacak ve hiçbir tüccar Delhi pazarında satış yapamayacaktı. At fiyatlarına yönelik işleyiş sultanın fermanının öngördüğü çerçevede dâhilinde satıldı³⁹.

Sultanın bu husustaki **üçüncü kuralı** ise her ay atların cinsleri ve değerlerinin yer aldığı raporların kendisine sunulmasına yönelikti. Bu doğrultuda görevliler vaziyeti araştırdıktan sonra, raporlarını sultana sunacaklardı. Sultanın koyduğu kuralın aleyhinde veya belirlediği fiyattan küçük bir fark dahi olsa simsarlık yapanlar cezalandırılacaktı. Pahalı şekilde at satışı yapanlar tespit edilir edilmez, doğruca sürgün edilecekti. Ayrıca tespit edilen durum karşısında hala doğruyu söylemekten imtina edenler ile rüşvet alanlar da aynı şekilde suçlu sayılacaklardı⁴⁰. Bu itibarla sıkı kontrol sayesinde satıcılar üzerinde caydırıcılık oluşturulmuş ve disiplin sağlanmıştır.

Dördüncü kural, at fiyatlarını düşürmek ve onların cinsleri araştırmak için bizzat sultan tarafından elde edilen bilgiler, pazar satıcılarına bildirilecekti. Sultan Alaeddin'in bizzat kendisinin belirlediği kurallar dâhilinde, o dönemler için önemli bir vasıta olan at üzerindeki simsarlık ortadan kaldırılmıştır. Bu itibarla bir atın değeri ve fiyatı ileri gelen satıcılar yerine sultanlık makamı tarafından tayin edilmiştir. Tahıl fiyatları ile kumaş türleri üzerindeki belirleyicilik tamamen sultanlığın tekelinde olduğu için, aksi durum, ilgili görevliler tarafından sultana bildirilmiştir. Ayrıca tüccarların pazar içerisinde kendi aralarındaki oto kontrolü kaybederek birisinin simsarlığa başvurması hepsinin cezalandırılmasına sebep olmuştur⁴¹.

Gulam/Memlûk (Beyaz Köle) ve Cariye Satış Fiyatları

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin **dördüncü kaidesi** ise gulam ve cariye fiyatlarının çok yüksek olmasından kaynaklanan sıkıntıyı ortadan kaldırmasına yönelikti. O dönemlerde gulam ve cariyelerin en yüksek fiyatlısı 100 tangeden başlayıp, 200 tengeye kadar ulaşıyordu. Ortalama fiyatları ise 20 tangeden başlayıp, 40 tengeye kadardı. En düşük fiyatlısı ise 5 ile 10 tenge arasındaydı⁴². Sultanın Delhi pazarlarındaki sabit fiyat uygulamasıyla, alış-veriş belli oranda istikâmet kazandı. Bütün tüccarlar üzerinde

³⁹ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 313; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 386.

⁴⁰ Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 386; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79.

⁴¹ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 313-314; Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 386.

⁴² Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 314; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 386-388.



sağlanan kontrol ile birlikte rahat alış-verişin önü açıldı. Tüccarların Delhi pazarına getirdikleri Türk, Çerkez ve Hitay asıllı gulam ve cariyelerinin fiyatlarının yüksek olmaması da özellikle telkin edilen husus oldu⁴³.

Pazarda toplanan tüccarlar ile zengin kimseler kanalıyla köleler, saçlarının rengine göre veya yaptıkları işe göre gruplandırılarak satılıyorlardı. Cariyelerin fiyatları, 5-12 tenge ile 20-40 tenge arasında değişmekteydi. Köleler ise 100-200 tenge arasında olduğu gibi 1000-2000 tenge aralığında da alıcı bulabiliyordu. Çocuk bir kölenin fiyatı köle pazarında 7-8 tenge ile 20-30 tenge aralığında değişmekteydi. Berenî, bu hususta düştüğü kayıta, köle gulam ve cariyelerin belli bir süreyi satıcıların yanında daha sonrada alıcılarının yanında geçirmiş olmaktan dolayı mutsuz bir hayat sürdüklerini kaydeder ve bu yönüyle de toplumsal bir sorunun varlığına işaret eder⁴⁴.

Binek Hayvanları ile Diğer Hayvanların Fiyatları

Sultanın **beşinci kaidesi** binek hayvanları ile inek, camuz, deve, keçi ve sair hayvanların fiyatlarının uygun şekilde belirli bir hale getirilmesine yönelikti. Bu kaide için belirlenen kurallar ile atlar için belirlenen kurallar çok benzerdi. Sultan, pazarda yaşanan her bir gelişmeden anında haberdar edilmekteydi. Ayrıca pazarda yaşananlar da kayıt altına alınmaktaydı. Pazarda görevli casuslar da müvekkil olarak dinlenmekteydi. Pazardaki olası gelişmeler üzerine pazar denetçileri devreye girerek durumu araştırmaya koyuluyorlar, suçlu bulunması durumunda hemen cezalandırıyorlardı⁴⁵. Berenî, bu hayvanları ve fiyat tariflerini şu şekilde sıralar⁴⁶:

Yük Hayvanı (iyi durumda)	30-40 tenge
Çift Hayvanı	3 tenge
İnek	1,5-2 tenge
İnek (süt veren)	3-4 tenge
Camuz (süt veren)	10-12 tenge
Etli Hayvan	5-6 tenge
Semiz Koyun	10-14 tenge

Diğer Eşyaların Satış Fiyatları

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin bu uygulamalarına pazar açısından bakıldığında bir başka veçhesini de iğne, vazo, kâse ve ayakkabı gibi eşyalar oluşturmaktaydı. Ayrıca sultan, ekmekten büryan kebabına, sabun helvasından diğer pek çok ürünün fiyatının kendi huzurunda belirlenmesini istedi. Akabinde de sabit fiyat uygulamasını gösteren tarifeyi pazar denetçilerine verdi. Bu doğrultuda ortaya çıkan ürünler ve fiyatları, pazarlarda alıcılara sunuldu. Satışa sunulan ürünlerin, fiyat aralığında bir fark olursa veya ürü-

⁴³ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 314; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 388.

⁴⁴ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 314-315.

⁴⁵ Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 386-387.

⁴⁶ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 314-315.



nün tartı değerinde hile olursa satıcı cezalandırılıyordu. Bu itibarla bazı satıcıların burnu veya kulağı kesilirken, bazıları da idam edildiler⁴⁷. Berenî, diğer bazı ürünlerin adları ile fiyatlarını şu şekilde nakleder⁴⁸:

Nebat (Şeker)	1 sir ⁴⁹ 2.5 citel
Beyaz Şeker	1 sir 1.5 citel
Kırmızı Şeker	3 sir 1.5 citel
Tereyağı	1.5 sir 1 citel
Susamyacı	3 sir 1 citel
Tuz (1 men)	5 citel

Ahilik Öğretileri ile Delhi Pazarlarındaki Uygulamaların Kıyaslanması

Sultan Alaeddin'in zikredilen politikaların genel çerçevesi çarşı-pazar, alış-veriş ve denge-denetim üzerine olsa da özel mahiyette bakıldığında Türk-İslâm devletlerinde görülen örfi ve şerî uygulamalara işaret etmektedir. İslâmiyet'in alış-veriş düzeni ile alakalı öğretileri ve Türk kültürünün nizam anlayışı Delhi pazarlarını düzene sokmuştur. Bu çerçevede İslâm medeniyetinin fütüvvet anlayışı ile Ahilik müessesesinin izleri pek çok noktada Sultan Alaeddin'in şahsı ile Delhi yönetiminde kendisini göstermiştir. İslâm'ın ölçü ve tartıdaki uyum emri ile ahiliğin görgü kuralları silsilesinde yer alan pazardaki vaziyet adabı Delhi'de de varlığını korumuştur.

Bu doğrultuda Sultan Alaeddin'in pazardaki işleyişi kontrol altında tutmak için tayin ettiği şihne (pazar reisi/muhtesip), müvekkil ve casusların pazarda edindikleri gözlemleri rapor haline getirerek sultana sunmaları, ahiliğin teşkilat yapısı içinde şeyhlerin ve esnafların görev üstlendiği teşkilat yapısına benzemektedir. Yine Delhi pazarlarında merkezi otoritenin etkinliği ile sıkı denetim anlayışı da bir başka benzerlik noktasıdır. Bu yönüyle Sultan Alaeddin'in dönemi açısından kuralları yazılı hale getirilen bir pazar kültürü oluşturmak istediği görülmektedir. Ahilik müessesesinin üyeleri arasında sağladığı birlik ruhunu, sultan Delhi'de sağlayarak fiyat tarifesini ve düzen üzerinden birbirlerini kontrol ettirmiştir⁵⁰.

Yine Ahilerden her bir grubun kendisine mahsus çarşılarda örgütlendiği yapının bir benzeri, ayrıntısı yukarıda verilen *Köşk-i Sebz* çarşısında sağlanarak, sadece burada kumaş satışına izin verilmiştir. Ahi fütüvvetnâmeleri ile yazılı hale getirilen kurallar dizgesi, tasavvufî, ahlaki ve ticarî düzene işaret ederken, Delhi'de de sultanın fermanıyla ortaya çıkan kural ve kaideler de bu yönlere işaret etmektedir⁵¹. Tük Tarihi'nin Selçuklu ve Os-

⁴⁷ Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 387.

⁴⁸ Berenî, *Târih-i Fîrûzşâhî*, s. 310.

⁴⁹ Sir (سیر): "Hindistan'da kullanılan bir ağırlık ölçü birimidir. 1 gümüş ser = 16 tenge, 1 miskal = 1 tenge 30 pul". Babür, *Babürnâme*, C. II, s. 644.

⁵⁰ Davut Aydın, "Mesleki Rehberlik ve Ahilik", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 117-118.

⁵¹ Bkz. Aydın, a.g.m., C. I, s. 118-127; Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Ahilik Yâren İlişkisi ve



manlı dönemlerindeki Ahilik kurumu ile lonca teşkilatındaki uygulamalar, Delhi'de adı konulmasa da ortak bir medeniyet anlayışının ve ticari kültür birlikteliğinin göstergesidir. Ahilik ile kurumsallaşan yapı, Delhi'de müstakil bir adla örgütlü olmamakla birlikte biz-zat devletin politikası olmuştur.

Delhi'de çarşı-pazarda sağlanan sıkı denetim anlayışı, ahiliğin kendi iç kontrolünü ifade eden terbiye anlayışıyla örtüşen bir diğer yöndür. Ahilik müessesesinin ihtikâr duru-muna karşı olan vaziyet alışını, Sultan Alaeddin, Delhi'de narh uygulamasına geçerek ve stokçuluk yapılmasının önüne geçerek başarmıştır. Ayrıca ahilikteki mevcut meslek duru-munu devam ettirmek ve istikrarlı hareket etmek anlayışı, Delhi'de esnafın Müslüman ve Hindu olarak kayıt tutanaklarına yazılması ile tezgâhların açılma ve kapanma saatlerine riayet edilmesi şeklinde kendisini göstermiştir. Bu itibarla her yönüyle bakıldığında disip-line ve kurallara uymama hali karşısında cezalandırmalar da yapılmıştır⁵².

Netice olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci belirlediği ilkeler ve kurallar çer-çevesinde pazardaki yanlışlıklara son vermiştir. Pazar reislerinin görevlerini iyi yapma-ları için çaba gösterip, gece-gündüz pazar işleriyle alakalı araştırmalar yaptırmıştır. Tüm sabit fiyat tarifeleri onun onayı ve fermanı üzere belirlenmiştir. Pazardaki satıcıların da menfaati gözetilerek *divan-ı riyasette* öngörülen kurallar devreye sokulmuştur. Sultan, halkın gittiği genel pazarda, pazarcıların kendi belirledikleri fiyatlar üzerinden satış yap-tıklarını tespit ettikten sonra şiddetle onların durumuna son vermiştir. Sağlanan kontrolle birlikte pazardaki denge-denetim tesis edilmiştir⁵³.

Sultan Alaeddin döneminde ürünlerin fiyatlarını indirmek için, tüccarlara sermaye yardımında bulunulmuştur. Günümüzde olduğu gibi, tüccarların faaliyetlerini sürdürebil-meleri için pek çok malı ve altını onlara sunarak destek olmuştur. Yine sultanlık maka-minin sağladığı kolaylıkları sonuna kadar onlara açmıştır. Görevlilerin maaşlarının belirli hale getirilmesi gibi uygulamalar onun döneminde büyük indirimlerin yaşanmasına yol açmıştır⁵⁴. Sultanın bu uygulamaları, Tuğluklular Hanedanı'nın üçüncü hükümdarı Sultan Fîrûz Şâh Tuğluk (1351-1388) döneminde geliştirilerek devam etmiştir⁵⁵. Her iki hüküm-dar da halka fahiş fiyatla mal satanlarla sonuna kadar mücadele içinde olmuşlardır⁵⁶.

Simav'da Yâren Geleneği", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 143.

⁵² Nurettin Gemicî, "Ahilikten Günümüze Meslek Eğitiminde Model Arayışları ve Sonuçları", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 401-402; Recep Kahvecioğlu-Ferhat Çetinkaya, "Topluma Yönelik Pazarlama Yönetim Anlayışının Ahilik Sistemiyle Örtüşen Yönleri", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 520.

⁵³ Berenî, *Târîh-i Fîrûzşâhî*, s. 316-317.

⁵⁴ Afif, Şems-i Sirâc *Târîh-i Fîrûzşâhî*, Tash. Velâyet Hüseyin, Muk. ve Fihrist. Muhammed Rıza Nâsırî, İntişarât-ı Esâtîr, Tahrân, 1385, s. 294.

⁵⁵ Afif, *Târîh-i Fîrûzşâhî*, s. 293-298.

⁵⁶ Kortel, *a.g.e.*, s. 28.



Berenî, ucuzluk ve pahalılık meselesi ile alakalı *Fetâvâ-yı Cihândârî* adlı eserde sunduğu malumatla fiyatlarının pahalı olmasının halkı sıkıntıya ve vatanını terk etmesine neden olabileceğini söylemektedir. Ayrıca O, tahıldan kumaşa, attan silaha ve sair ihtiyaçlara kadar her şeyin halkın ihtiyacı olduğunu ve ucuzluk halinin oluşması ile birlikte devlete müteallik hususlardan birisinin daha yaşandığını kaydeder. Yine pahalılığa etki eden hususlardan kuraklık ve yağmur azlığının da halkın tahıl alımında fahiş fiyatlarla alımına neden olacağı tespitini yapar. Berenî, bu durumlar üzerinden pahalılığın zaman içerisinde esnaf arasında ihtikâra ve stokçuluğa neden olacağını ortaya koyar ve narh uygulamasının isabetliliğini belirtir⁵⁷.

Berenî, hükümdarın narh uygulamasına geçmesiyle birlikte, pazarda, zayıfından fakirine, büyüğünden küçüğüne herkesin rahatlıkla alış-veriş yapabildiğini kaydeder. Bu uygulamanın başkentten başlayarak diğer yerlere kadar rahatlıkla uygulandığını kaydeder. Padişahın kendi ülkesinde ucuzluğu sağlamasıyla birlikte her şeyin kolay bir şekilde elde edilir olduğunu belirtir. Bunun ikinci faydasının ise sanatkârlık faaliyetlerinin gelişmesine katkı sağlaması olacağını ortaya koyar. Yine muhaliflerin dahi bu durum karşısında merkezi idareye karşı gönüllerinin ısınacağını kaydeder. Halkın geçiminin düzelmesi ve bollaşmasının padişahın yönetimi açısından fayda sağladığı gibi devlet hazinesine de önemli yararlar sağlayacağını kaydeder⁵⁸.

Sultan Alaeddin, halktan vergi karşılığı olarak alınacak mahsulün tahsil edilmesi sırasında, ölçü sistemine sadık kalınmasını istemiştir. Yukarıda da işaret edildiği üzere kesin bir şekilde stokçuluğun önüne geçilmiş olması dönem açısından büyük bir başarıdır. Ayrıca sultanın günlük, haftalık ve aylık olarak tayin ettiği farklı pozisyonadaki görevliler ve denetçiler kanalıyla elde ettiği raporlar sayesinde pazardaki gelişmelerden haberdar olmuştur. Pazar görevlisi olarak belirlenen görevlilerden *müvekkiller* ve *casuslar* özel olarak sultan tarafından tayin edilmişlerdir. Bu itibarla hiçbir pazar esnafı yarım *citel* dahi olsa narh uygulamasının aleyhine satış yapamamıştır⁵⁹.

Görüldüğü üzere Sultan Alaeddin'in iktisadi hayatı düzenlemeye yönelik aldığı kararlar sonuçları itibariyle isabetli olmuştur. İşaret edilen ürünler ve eşyalar üzerinde belirlenen fiyat aralıkları halkın tüm kesimlerinin ulaşabileceği düzeye taşınmıştır. Tarifelerin fermanlar kanalıyla resmî hale getirilmesi pazar esnafı üzerinde caydırıcı bir unsur olmuştur. Sultanın bizzat görevlendirdiği görevlilerin raporları işleyişin sıkı takip edildiğinin göstergesi olmak bakımından önemlidir. Pazarlar için farklı pozisyonda görevlilerin yer alması, denetimin ne kadar ciddi ve oto kontrole dayalı yapıldığına işaret

⁵⁷ Berenî, Ziyâeddin, *Fetâvâ-yı Cihândârî*, Tash., Muk. ve Haşiye: Mirza Süleyman Han, İdâre-i Tahkikât-ı Pakistan, Danişgâh-ı Pencab, Lahor, 1972, s. 131-132.

⁵⁸ Berenî, *Fetâvâ-yı Cihândârî*, s. 133-144; İsmâî, Hâce Abdülmelik, *Fütûhu's-selâtin*, neşr. A. S. Usha, B. A., Junior Lecturer in Persian, University of Madras, University of Madras, 1948, s. 301.

⁵⁹ Nizâmeddîn Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78-79; Hermann Kulke-Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi*, Çev. Müfit Günay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 251-252.



etmektedir. Tahıl ambarlarının açılması, simsarlığı ve stokçuluğu ortadan kaldıran önemli bir gelişme olmuştur.

Sultanın yayımladığı fermanların ardından hiçbir bir zorluk çıkmadan kaidelerin devam etmesi, merkezi otoritenin gücüne işaret etmektedir. Sultanın aldığı iktisadi kararlardan dönmeyişi politikalarına işlerlik kazandırmıştır. Daha önceki dönemlerde vergilerin yüksekliği karşısında ezilen kesim düşünülerek, vergiler ürün olarak alınmıştır. Devlet görevlilerinin rüşvet işine bulaşmalarının önüne geçilerek, pazarlardaki işleyiş huzurla götürülmüştür. Sağlanan düzen, kısa süre içerisinde hanedan içerisinde memnuniyeti ve refahı da beraberinde getirmiştir. İnsanların gelir durumlarına göre ürünlere ve diğer eşyalar ile hayvanlara fiyat tarifesi belirlenmesi memnuniyeti sağlayan ana etken olmuştur⁶⁰.

KAYNAKÇA

- Abdullah (1954). *Târîh-i Dâvûdî*, nşr. Şeyh Abdurreşid, Aligarh Muslim University, Aligarh.
- Aff, Şems-i Sirâc (1385). *Târîh-i Fîrûzşâhî*, Tash. Velâyet Hüseyin, Muk. ve Fihrist. Muhammed Rıza Nâsırî, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran.
- Babür, Gazi Zahireddin Muhammed (1946). *Babürnâme*, Çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu, C.II.
- Bedâûnî, Abdülkadir (1380). *Müntehâbü'l-Tevârîh*, Tash. Mevlevî Ahmed Ali Sahib, Muk. ve Eklmeler Tevfik H. Subhânî, Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran.
- Berenî, Ziyâeddîn (1862). *Târîh-i Fîrûzşâhî*, Tash. Mevlevî Seyyid Ahmed Han Sahib, Captain W. Nassau Lees, Kalkûta.
- Berenî, Ziyâeddîn (1972). *Fetâvâ-yı Cihandâri*, Tash. Muk. ve Haşiye: Mirza Süleyman Han, İdâre-i Tahkikât-ı Pakistan, Danişgâh-ı Pencab, Lahor.
- Cöhçe, Salim (2008). “Kalaç Sultanlığı”, *Tarihte Türk-Hint İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (25-28 Haziran 2007)*, Ankara: T.T.K.
- Dihlevî (1947). Emir Hüsrev, *Hazâ'inü'l-Fütûh*, Tash. Tenk. ve Tehs: Muhammed Vahid Mirza, National Book Foundation Af, Pakistan.
- Enverî, Hasan (1386). *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, İntişarat-ı Sohen, Tahran, C.5.
- Es-Sihrindî, Yahya b. Ahmed b. Abdullah (1391). *Târîh-i Mübârekşâhî*, Tash. Muhammed Hidayet Hüseyin, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran.
- Esterâbâdî, Muhammed Kâsım Hinduşah (1387). *Târîh-i Firişte*, Tash. Tâlik, Tavzih ve İzafat: Muhammed Rıza Nâsırî, Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran.
- Haq, Syed Mounui (1956). *A Short History of the Sultanate of Delhi*, H. M. Said Company.

⁶⁰ Berenî, *Târîh-i Fîrûzşâhî*, s. 312.



- Herevî, Mevlânâ Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed Mukîm (1929). *Tabâkât-ı Ekberî*, By De Calcutta.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed (2005). *İbn Battûta Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Y.K.Y.
- İsâmî, Hâce Abdûlmelik (1948). *Fütûhu's-selâtîn*, neşr. A. S. Usha, B. A. Junior Lecturer in Persian, University of Madras, Karachi.
- Kortel, S. Haluk (2006). *Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilat (1206-1414)*, Ankara: TTK.
- Köprülü, M. Fuad (1950). "Alaeddin Halaci", *İ.A. (MEB)*, C. I, s. 279-282.
- Kulke, Hermann - Rothermund, Dietmar (2001). *Hindistan Tarihi*, Çev. Müfit Günay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Lal, Kishori Saran (1980). *History of Khaljis (A.D. 1290-1320)* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New-Delhi.
- Naqvî, Hamida Khatoon (1986). *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism under the Sultans of Delhi 1206-1555*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New-Delhi.
- Tetevî, Kadı - Kazvinî, Ahmed-Asîf Han (1382). *Târih-i Elfî*, Mush. Gulamrezâ Tâbâtâbâyî Mecid, Şirket-i İntişârât-ı İlim ve Ferhengi, Tahran, C. VII.
- Thomas, Edward (1847). *On the coins of the Patan Sultans of Hindustan*, Printed by J. Wertheimer and Co. Finsbury Circus, London.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE ESNAF DESTANLARI

THE DESTANS OF TRADESPEOPLE IN TURKISH
CULTURE



Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA
Cumhuriyet Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
drdogankaya@gmail.com



Özet

Halk Şairleri kültürümüzde üç önemli özellikleriyle öne çıkarlar: 1. Halkın tercümanı olmaları, 2. Türkçeye hizmet etmeleri, 3. Repertuara kazandırdıkları türküler. Bunun yanında yaşadıkları çağda yaşadıkları hadiseleri, içinde bulundukları ferdi ve içtimai durumları şiirlerine konu etmeleri bakımından da önemli fonksiyon içre ederler. Bir bakıma şiirleriyle tarihe ışık tutarlar.

Toplumda karşılaşılabilecek ne kadar konu varsa bunlar her biri âşıkların şiirine konu olmuştur. Ortaya koydukları ve bilhassa cönklerde kayıtlı şiirler, yüzyılların derinlerine kadar giden konuların ve kelimelerin izleri barındırır.

Edebiyatımızda destan olarak adlandırılan ve âşıkların, temel özelliği olay, düşünce, durum, kanaat ve inanç anlatmaya dayalı hikâye kimliği taşıyan şiirler de vardır. Destanda anlatım, hikâye etme esasına dayanır. Bir bakıma didaktik şiir mahiyetindedir. Hemen hemen her konu, destanın kapsamına girer. Bildirimizde üzerinde duracağımız esnaf konusu da destanlarda yerini almış konuların başında gelir.

Esnaf destanları Elimizde muhtelif yüzyıllarda ortaya konulmuş 30'dan fazla destan vardır. Bunlar hacim itibarıyla oldukça hacimlidirler Meftuni'nin 33, Ruzî'nin 32 dörtlük destanı vardır. Bugünkü tespitlerimizle göre edebiyatımızda esnaf destanlarının ilk örneği XVIII. yüzyılda Kâmilî tarafından ortaya konulmuştur.

Bildirimizde tespit ettiğimiz destanlar metodik olarak ele alınacak ve bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Âşık Edebiyatı, Destan, Esnaf.

Abstract

Folk poets become prominent in Turkish culture with three significant characteristics. 1. Being interpreters of the people, 2. Serving Turkish, 3. The folk songs (türkü) which they acquire to repertoire. In addition, they also have important functions in terms of their poems including the events they have lived in their age, the individual and social situations they are in. They keep a light to the history with a look of poetry.

How many issues can be encountered in society, each of them has been subject to the poetry of ashiks (folk poet). The poems that they reveal and especially the poems recorded in the conks contain traces of the topics and words that go back to the depths of centuries.



There are also poems in our literature called destan, bearing the identity of a story based on story, thought, situation, conviction and belief. Narration in destan is based on story-telling, and it is a kind of didactic poem. Almost every subject falls into the scope of the destan. The subject of tradesmen, which is the topic of this study, is at the beginning of the topics that have taken place in the destans.

We have more than 30 destans of tradespeople have set out in various centuries. These poems are quite large in terms of length. Meftuni has 33-quadrant poem and Ruzi has 32-quadrant destan. According to our findings today, the first example of destans of tradespeople in our literature was revealed by Kâmilî in the 17th century. Most of destans of tradespeople were created in 19th century. There are about 150 professions stated in all destans.

In this study, the destans of tradespeople that are determined will be handled methodically and tried to reach a conclusion

Keywords: *Ashik literature, destan, tradespeople.*

Edebiyatımızda destan denilince iki kavram akla gelmektedir. Birincisi milletin bütün fertlerini ilgilendiren macera, kahramanlık ve olayları konu edinen *millî destanlar*; ikincisi de düşünce, durum, kanaat ve inancın ele alındığı ve âşıklar tarafından manzumeleştirilmiş şiir şekli olan *halk destanları*. Biz, bu çalışmamızda ikinci tip destanlar üzerinde duracağız. Bu tip destanlar hacim itibarıyla en az 3 dörtlük, en fazla 150-160 dörtlük kadar olabilir.

Halk Şairleri kültürümüzde üç önemli özellikleriyle öne çıkarlar. 1. Halkın tercümanı olmaları, 2. Türkçeye hizmet etmeleri, 3. Repertuara kazandırdıkları türküler. Bunun yanında yaşadıkları çağda yaşadıkları hadiseleri, içinde bulundukları ferdi ve içtimai durumları şiirlerine konu etmeleri bakımından da önemli fonksiyon içre ederler. Bir bakıma şiirleriyle tarihe ışık tutarlar.

Toplumda karşılaşılacak ne kadar konu varsa bunlar her biri âşıkların şiirine konu olmuştur. Ortaya koydukları ve bilhassa cönklerde kayıtlı şiirler, yüzyılların derinlerine kadar giden konuların ve kelimelerin izleri barındırır.

Edebiyatımızda destan olarak adlandırılan ve âşıkların, temel özelliği olay, düşünce, durum, kanaat ve inanç anlatmaya dayalı hikâye kimliği taşıyan şiirler de vardır. Destan da anlatım, hikâye etme esasına dayanır. Bir bakıma didaktik şiir mahiyetindedir. Hemen hemen her konu, destanın kapsamına girer.

Destanlar bir olay anlatmakla beraber, gerçeği tamamıyla anlatıyor denilemez. Şair, kendi muhayyilesinden ifadeler katarak destanı ahenkli ve kalıcı bir hale getirir. Fakat hastalık destanlarında olduğu gibi bazı destanlarda olayların olduğu gibi yansıtıldığı gö-



rülür. Halk destanları XIX. yüzyıldan itibaren muhtelif ebattaki kâğıtlara yazılmış ve satılmaya başlanmıştır. XX. yüzyılın ortalarından itibaren de A4 kâğıdı büyüklüğündeki kâğıtlara basılmıştır. Destanlar özel bir ezgi ile okunur. İhtiva ettiği nükteleri yansıtmaması, bir bakıma buna bağlıdır.

Destanda anlatım, hikâye etme esasına dayanır. Bir bakıma didaktik şiir mahiyetindedir. Bir olayın anlatılması asıl gaye olduğundan duygusal öğelere pek rastlanmaz. Zaman zaman güzel yahut tabiat tasvirlerinde bu yola başvurulur.

Hemen hemen her konu, destanın kapsamına girer. Bu çerçevede *atasözü, bekçi, deprem, dolandırıcı, dulavrat, esnaf ve meslek, eşkiya, evli-bekâr, gelin-kaynana, güzel-ler, hapishane, iki evli, karı-koca, kılıbık, kılık, meyve, milli, mirasyedi, hastalık, savaş, sel, seyahat, ters öğüt, yalancı, yangın, yemek, yer-gök, yöre-belde* destanları ile *elifnameler, şairnameler* ve *yaşnameler* söz konusu edilebilir.

Âşıklar, toplumun temel dinamiklerinden olan esnaf konusuna da duyarsız kalmamışlar; ortaya koydukları destanlarla kendi pencerelerinden mesleklerin özellik ve güzelliklerini, problemlerini dile getirmişlerdir.

Elimizde ilk örneğine XVIII. yüzyılda Kâmilî’de rastladığımız 40 kadar destan vardır.

Reşat Ekrem Koçu, Evliya Çelebi’nin büyük eseri “Seyahatnamesi”nde tespit ettiği esnafın bir dökümünü yapmış; bunları 248 başlık altında toplamıştır.¹ Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde sadece eğlenceye bağlı olmak üzere pek çok esnaftan söz eder ve tek tek onların hayli kabarık olan fert sayılarını sıralar. Evliya Çelebi’nin sözünü ettiği söz konusu eğlence erbabı şunlardır: *Mehterler, zurnacılar, davulcular, rebapçılar, neyzenler, daire (def)çiler, kemençeciler, tanburîler, çöğür (bağlama)cüler, ud, kanun, çeşde, ıklığ, sanatçıları, Kaba-cura, çoban kavalı ve çığırtma sanatçıları, hanendeler* (Ömer Gülşenî, Koca Osman Çelebi, Baba Nevâî, Andelip Çelebi, Hafız Kral, Sütçü; Ali...); Müzisyen ekibi tamamlayan diğer eğlence erbabı (*havaî fişekçiler cambaz, ateşbazlar, hokkabaz, kuklabaz, hayvan oynatıcıları, soytarılar, taklitçiler, meddah, oyuncakçılar, köçekler, çengiler*) konaklarda, mesire yerlerinde, çayırılarda, bağ-bahçelerde, meyhanelerde sanatlarını icra etme imkânı bulmuşlardır.²

Esnaf: Geçimini kamunun dışında, üreterek, işleyerek, alım satım yaparak veya tamir ederek sağlayan meslek grubunun adıdır. Mesleğini icra eden kişiye ise zanaatkâr denilir. XVII. Yüzyılın sonlarına kadar “Esnaflık, zanaat tarikatı” anlamına gelen “Tarik-i Hirfet” yahut da “Mertlik, yiğitlik tarikatı” anlamında “Tarik-i Fütüvvet” denilen cemiyetleri tesis etmişlerdir. Sonraki yüzyılda bunların yerine “Esnaf Loncaları” kurulmuştur.

Beri taraftan Osmanlı devlet yönetiminde gerek hazarda gerekse seferde ordunun ihtiyacını karşılayan “Esnaf Ordu Alayları” içinde “Ordu esnafı” vardı.

¹ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5328-5331.

² Tan, Nail, *Yel Kayadan Ne Aparır*; Türk Halk Kültürü Araştırmaları, Kültür Ajans Yayını, Ankara, 2016, s. 247-248.



Tarik-i Fütüvvetlerde vazife alanlar, konumlarına göre çeşitli adlar alırlardı. Bunlar *Şeyh* (Tarikatın en önde gelen reisi), *Nakib* (Tarikatın amiri), *Duacı*, *Çavuş* (Bir bakıma tarikatın inzibatı), *Kethüda* / *Kâhya* (Tarikatta resmî idareyi temsil eden kişi), *Yiğitbaşı* (Loncadaki esnaf çavuşu), *Esnaf İhtiyarları* (Loncadaki idare heyeti üyeleri). Bunların dışında *yardımlaşma sandığı*, *hanlar* / *kapanlar* / *çarşılar*³ esnaflık müessesesinde önemi haiz unsurlardı.

Esnaf arasında bir de ayak esnafı denilen bir zümre vardır. Bunlar, mahallelerin cadde ve sokaklarında mallarını bağırarak satan veya yapacağı işi bağırarak halka duyuran insanların icra ettikleri seyyar mesleklerdir. Sosyal hayatta insanların çarşı Pazar doluşarak halletmeye çalıştıkları ihtiyaç ve hizmetleri insanların ayaklarına kadar getirmeleri gibi kolaylık sağlamışlardır. Zamanla seyyar kahveciler, seyyar berberler gibi bazıları, mahallelere dükkânların açılması geçim darlığına düştükleri için terkedilmiştir.

Geçmiş asırlardan beri, esnaf dükkânlarının duvarlarında mesaj niteliğinde sözler asılır. Daha ziyade sülüs ve talik stili olan bu yazılarda *Edep ya hu*, *Bu da geçer ya hu*, *Ya Hafız...* gibi sözlerin yanı sıra Leylâ ile Mecnun, Kerem ile Aslı, Şahmaran gibi halk hikâyelerine ait resimler, Hz. Ali, muhtelif padişah ve kumandanların portreleri haricinde aşağıdaki gibi sözler bulunur. Esnaf düzgülerinde sık sık çeşitli mesleklerin pirlerinin adları da yer alır.

Âdemoğlu hilebazdır kimse bilmez fendini
Kime iyilik edersen sakın ondan kendini

Budala olan malın verir veresiye
Elindeki kuşu salıverir gelesiye

Ehl-i dillerde bu masal anılır
Kim ki çok söylerse çok yanılır

Hak tecelli eyleyince her işi âsân eder
Halk eder esbabını bir lâhzada ihsan eder

Müşterimiz velinimet, yâranımız yarımız
Ziyadesi zarar verir kanaattir kârımız

Her sabah besmeyleyle dükkânımız açılır
Emelimiz hakikattir Hak'tan rahmet saçılır
Burada doğruluk vardır haksızlıktan kaçılır
Bir yudum su dahi olsa helâlinden içilir

³ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5322.



*Kulak sağır, eziyet haram
Pazarlık yok edilmez kelâm
Almaya niyetli isen sorma
Fiyatlar üstündedir vesselâm*

*Mademki gelmişiz köhne cihane
Derdimizi çeksin şu viran hane
Gönül ne kahve ister ne kahvehane
Gönül sohbet ister kahve bahane*

*Bu kahve (öyle) bir kahvedir ki her usulü bâ-safa
İçinde sakın olanlar çekmesin asla cefa
Bir gelen bir dahi gelsin demesinler bî-vefa
Sahibine kıl şefaaf Ya Muhammet Mustafa*

*Her seherde besmeleyle açılır dükkânımız
Hazret-i Şeyh Şazeli'dir pirimiz üstadımız (kahvecilerde, kıraathanelerde)*

*Her sabah besmeleyle açılır dükkânımız
Hazret-i Selman-ı Pâk pirimiz üstadımız (Berber dükkânlarında)*

*Her sabah Besmele'yle açılır hammamımız
Hazret-i Muhsin bin Osman pirimiz üstadımız (Hamamlarda)*

şeklinde tabelalar bulunurdu. Bu beyitlerden de anlaşılacağı üzere ahi kültüründe her mesleğin bir pîri vardır. Ali Ulvi Darıverenli, mesleklerin pirleri olarak şu isimleri tespit etmiştir:

Semercilerin piri	:Piri Palandız Hacı Yusuf Efendi
Keçecilerin–	: Hallacı Mansur
Kasapların–	: Kasab-ı Cömert
Avcıların–	: Baba Gömleksiz
Helvacıların –	: Hasan Basri
Tabakların–	: Ahi Evran
Nalbantların–	: Ebü'l-Kasım
Dülgerlerin–	: Habibe Naccar
Kalaycıların –	: Ayn-i Pak
Kunduracıların –	: Yemeni Ekber Şeyh Muhammed



Berberlerin –	: <i>Selman-ı Farisî</i>
Çiftçilerin	: <i>Hazret-i Âdem</i>
Demircilerin–	: <i>Davut Peygamber</i>
Kuyumcuların–	: <i>Davut Peygamber</i>
Çobanların–	: <i>Musa Peygamber</i>
Saatçilerin –	: <i>Yusuf Peygamber</i>
Terzilerin–	: <i>İdris Peygamber</i>
Dokumacıların–	: <i>Şit Peygamber</i>
Ekmekçilerin–	: <i>İbrahim Peygamber</i>
Mutafların–	: <i>İmam Gazali</i>
Devecilerin–	: <i>Veysel Karanî</i>
Meyve aşıcılarının	: <i>Veysel Karanî</i>
Boyacıların–	: <i>Zeynelabidin⁴</i>

Bir kenti ve o kentin güzelliklerinin ele alındığı şehrengizlerde çoğu zaman esnaflara, mesleklerin güzellerine yer verilmiştir. Klasik şairler şehrengizleri ekseriya mesnevi biçiminde kaleme alınan bu yapıtlar tevhid, münacaat, na't olarak söylemişlerdir.

Âşık edebiyatında da şehrengiz niteliğinde destanlar vücuda getirilmiştir. Bu tarz şiir söyleyenlerin başında Razi gelir. Âşık Edebiyatı alanında Razi'nin dışında Türebî, Üryanî ve Âşık Ömer de hece ölçüsüyle şehrengiz niteliğinde eserler ortaya koymuşlardır. Bu şiirler koşma tarzında olabileceği gibi mani tipinde dörtlüklerle de söylenebilmiştir.

Esnaf destanlarını/şiirlerini tespit ettiğimiz örneklerden hareketle ölçü ve birimleri-ne göre şu şekilde gruplandırabiliriz:

I. Mani Tipi Destanlar

II. Koşma TİPİ destanlar

A. 8 Heceliler

B. 11 Heceliler

III. Elifname tarzında Esnaf Destanları

IV. Mesnevî Tarzındaki Esnaf Şiiri

V. Ölçüsüz Esnaf Şiiri

VI. Esnaf Türküleri

VII. Esnaf Kantoları

⁴ Ali Ulvi Darıverenli, “San’atkârların Pirleri”, *İnanç*, Aylık Dergi, Denizli Halkevi Dergisi, Denizli, 1939, s. 22-23.

Ayrıca Evliya Çelebi de *Debbağların piri* olarak Sivas’ta yatmakta olan Abdülvahabi Gazi’yi gösterir. (*Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C. 3-4, İstanbul, 1986, s. 154-168.)



I. Mani Tipi Destanlar

8 ve 11 hecelidirler. 8 heceliler bekçi davulcu manileri olup söyleyeni belli değildir. Bu tip şiirlerden 5 adet tespit edebildik. Mesleklerin özellikleri yahut da girip başarısız olduktan sonra vazgeçilen mesleklere temas edilmiştir. Genellikle 4+4 duraklıdırlar.

“Esnaf Güzelleri” başlığındaki 11 heceli destanların sahipleri bellidir. Elimizde Türebî, Üryanî ve 2 adet de Razi’nin olmak üzere 4 destan bulunmaktadır. Şair, söz konusu edilen meslekteki gencin güzelliğini ve özelliğini anlatır.

Şiirlerin özellikleri şu şekildedir:

1. 8 heceli, 12 dörtlük, 19 mesleğe yer verilmiştir.⁵
2. 8 heceli, 14 dörtlüktür. Destanda girip çıkılan 30 meslek söz konusu edilmiştir.⁶
3. 8 heceli, 14 dörtlük, 40 meslekten söz edilmiştir.⁷
4. 8 heceli, 15 dörtlüktür. Esnaf alaylarında yer alan 15 meslek vardı.⁸
5. 8 heceli, 11 dörtlüktür. 13 meslek özellikleriyle birlikte zikredilmiştir.⁹

6. Razi’nin 11 heceli ve mani tipinde olan bu destanı 25 dörtlüktür. Destanda, Vefa’da Sinekli Mescit civarında varlıklı bir dul kadının etrafındaki gençleri ayartması ve bu arada o gençlerin niteliklerini anlatması söz konusu edilmiştir. Toplam 41 meslek yer almaktadır.¹⁰

7. Yine Razi’ye ait olan bu destan 14 dörtlük ve 11 hecelidir. Dörtlüklerin her biri bir mesleğe ayrılmıştır. Toplam 13 meslek söz konusu edilmiştir.¹¹

8. XIX. yüzyılda yaşadığını tahmin ettiğimiz Türebî’nin mani tipinde ve 11 heceli bu destanı 18 dörtlüktür. Destanda 14 mesleğin adı geçmektedir. Genellikle her meslek için bir dörtlük ayırmıştır.¹²

9. Ömrünü XIX. yüzyılda İstanbul’da geçirmiş olan Üryanî 12 dörtlük hacminde olan destanında her dörtlükte bir mesleğe yer vermiştir. Şiiri ilk defa yayımlayan Reşat Ekrem Koçu, destanın tamamının 55 dörtlük olduğunu belirtmektedir. Bu durumda 11

⁵ Âmil Çelebioğlu, *Ramazanname*, MEB Yay., İstanbul, 1995, s. 116-118.

Dağlı, Muhtar Yahya (1948), *İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mânî Katarları* İstanbul, 94 s.

⁶ Âmil Çelebioğlu, *Ramazanname*, MEB Yay., İstanbul, 1995, s. 264-266.

⁷ Âmil Çelebioğlu, a. g. e., s. 180-182.

⁸ Âmil Çelebioğlu, a. g. e., s. 303-305. / M. Sabri Koz, *Ramazan Fasılları, Bekçi Baba*, . Kitabevi Yay., İstanbul, 1998, s. 88-90.

⁹ Âmil Çelebioğlu, a. g. e., s. 294-296.

¹⁰ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul, 1960, s. 2151.

¹¹ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul, 1960, s. 2151. / Müjân Cumbur, *Başakların Sesi*, Poyraz Reklam Yay., Ankara, 1968, s. 291-294.

¹² Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5342.



heceli mani tipi destanların en hacimlişi Üryanî'nin destanıdır. Koçu, destanın son dördlüğünü kaydetmemiştir, dolayısıyla destanda şairin mahlası yer almamaktadır. Aşağıya aldığımız bölümlerde Beyazıt meydanındaki esnaflar sıralanmıştır.¹³

II. Koşma Tipi Destanlar

A. 8 Heceliler

10. Kul Hafız mahlaslı şaire ait olan bu şiir, arşivimizdeki 19 numaralı cönkte kayıtlıdır. Cönk, 8.5 X 19cm boyutlarında ve 90 yapraktır. Kahramanmaraş ili civarında düzenlenmiştir. Cönkün tamamında tek tip yazının bulunması, cönkün bir kalemden yazıldığını göstermektedir. Ancak düzenleyen kişi ve düzenleme tarihi hakkında herhangi bir kayıt yoktur.

İlim âlemine ilk defa burada tanıttığımız şiir, cönkün 150-152 ve 154. Sayfalarında kayıtlıdır ve tamamı 19 dörtlüktür. 8 heceli ve döner ayaklıdır. Şair kimi dörtlüklerde ayaktan çıkmıştır. Şiirinde toplam meslek erbabının adına yer verilmiştir.

11. 1859'de vefat etmiş olan Sivashlı şair Meftunî'nin bir destanıdır. Destan 35 dörtlük, 8 heceli ve döner ayaklıdır.

*Âşık olup aşka düşüp
Cihanda bir can severiz
Ahdi bütün sıdk u sadık
Can değil canan severiz*

diye başlamaktadır.

Konu olarak, ilgili meslekteki güzeller övülmektedir. Şiirde, 43 meslekten söz edilmiştir. Şiir, Sivas Ziya Bey Kütüphanesinde 6711 numaralı cönkte kayıtlıdır.¹⁴ Varak numarası 36b-37a'dır. Ayrıca Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*¹⁵ ve İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*¹⁶ adlı kitabında da bulunmaktadır.

12. Karamanlı İsa Oğuz (Taşkale Köyü 1955-)'un 8 hece ve koşma tarzında söylediği bu şiir 6 dörtlüktür. Şiirde 10 mesleğe yer verilmiştir.¹⁷

13. Çorumlu Hulusi Boran'ın, 8 heceli ve 14 dörtlük olan bu şiiri tek ayaklıdır. Şiirde 24 meslek dile getirilmiştir.¹⁸

¹³ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul, 1960, s. 2253-2254.

¹⁴ Ziya Bey Kütüphanesi (Sivas) Cönk No: 6711, Varak no: 36b-37a.

¹⁵ Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas, 1948, s. 273-278.

¹⁶ İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, C. II, Ankara, 2006, s. 107-113).

¹⁷ Feyzi Halıcı, *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri-Güldeste*, AKM Yay., Ankara, 1992, s. 236.

¹⁸ Durali Doğan, *Yozgat Şair ve Yazarları*, Yozgat Valiliği Yayınları, Ankara, 1988, s. 120.

**B. 11 Heceliler**

14. “Bir Baltaya Sap Olamadım” adı ile esnaf destanları vadisine katkıda bulunan Yozgatlı Abdullah Erol şiirlerinde Er Ozan mahlasını kullanır. Destanı 11 heceli ve 10 dörtlüktür. Şair girip başarılı olamadığı 10 meslekten söz etmiştir.¹⁹

15. Destan, Behcet mahlaslı bir şaire aittir. Behcet (Doğum ve ölüm tarihleri ihtilaflıdır: 1875-1880 tarihlerinde doğduğu, 1908-1910 tarihleri arasında vefat ettiği sanılmaktadır. Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisinde* ve *İstanbul Tulumbacıları* adlı çalışmalarında tulumbacılık yaptığından ve güçlü kuvvetli birisi olduğundan söz etmektedir.²⁰ Döner ayakla yazılmış olan destan, 11 heceli, 20 dörtlüktür ve şair girip çıktığı 30 meslekten söz etmiştir. Şiir, kitapta Sergüzeştname-yi Behcet başlığıyla kaydedilmiştir. İlk dörtlüğü şöyledir:

*Sergüzeştım size beyan edeyim
Bilin maharetim ilancılıkta
Acayip bir tuhaf destan söyleyim
Bakın bu erbabım yalancılıkta*

16. Bayburtlu Celalî’ye ait destan 20 dörtlüktür. Destan, Reşat Ekrem Koçu tarafından “Esnaf Güzelleri” başlığıyla yayımlanmıştır. Destanın özelliği her dizede yahut kimi zamanda iki dize mesleğe yer verilmesidir. Şiir döner ayaklıdır.

*Esnaf dilberini eyledim seyran
Her birisi benzer melek simaya
Görenlerin akli olur perişan
Aferin onları doğuran anaya*

dörtlüğüyle başlayan bu destan tespitlerimize göre iki ayrı şaire aittir. Eşref Ertekin şiiri Halimî adlı bir şaire mal ederken²¹, Mehmet Halit bayrı ise Bayburtlu Celalî (1850-1915) adına kaydetmektedir.²²

Şiirin son dörtlüğü kaynaklarda farklıdır. Mehmet Halit Bayrı’da son dörtlük;

*Azmedip cümlesin gördüm CELALÎ
Çemberci dilberi bulmuş kemali
Yorgancı dilberi hubdur cemali*

¹⁹ Durali Doğan, *Yozgat Şair ve Yazarları*, Yozgat Valiliği Yayınları, Ankara, 1988, s.

²⁰ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Tulumbacıları*, İstanbul, 1981, s. 190-191. / Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul, 1961, s. 2380. / Müjgân Cumbur, *Başakların Sesi*, Poyraz Reklam Yay., Ankara, 1968, s. 291-294.

²¹ Eşref Ertekin, “Cönklerden Derlemeler-Destan”, *Çorumlu (Çorum Halkevi Dil, Tarih ve Edebiyat Komitesi Çıkarır)*, S. 29, 1 Eylül 1941, s. 28-29.

²² Mehmet Halit Bayrı, *Halk Şairleri Hakkında Küçük Notlar*, İstanbul, 1937, s. 39-42.



Akıbet uğrattı beni sevdaya
 şeklinde iken, Eşref Ertekin’de ise şöyledir:
HALİMİ sorarsan ey kaşı âli
Yağlıkçı dilberi bulmuş kemali
Yorgancı dilberi ol hub cemali
Akıbet uğrattı beni sevdaya

Dörtlüğün ilk dizesindeki Halimî kelimesi mahlas olmaktan ziyade cümlelerin anlamını tamamlayan bir kelime gibi görünmektedir. Bu bakımdan şiirin Celalî’ye ait olması daha akla yatkın gelmektedir. Destanda 52 meslek adına yer verilmiştir. Şair meslekleri dizelerin başında zikretmiştir. Şiir döner ayakla yazılmış olup 11 heceli ve toplam 20 dörtlüktür. Şiirin 16. Dörtlüğü Bayrı’da; 18. ve 19. dörtlükler ise Ertekin’de yoktur.

17. Karşılı Cemal Hoca’nın 8 mesleğin özelliklerine yer verdiği bu destan 11 dörtlüktür ve döner ayaklıdır.²³

18. Efkârî’ye aittir. Şiir 10 dörtlüktür ve döner ayaklıdır. Söz konusu edilen 10 mesleğin her biri, bir dörtlükte anlatılmıştır.²⁴

19. Ali Ertekin’in geçimini sürdürmek için yardım istediği meslek sahiplerini zikrettiği bir destandır. 15 dörtlük olan bu destanda 15 meslekten söz edilmiştir.²⁵

20. Prizrenli Ferkî (1867-1908)’ye ait olan bu destan 26 dörtlüktür ve döner ayaklıdır. Nimetullah Hafız’ın “Destan-ı Sanat” adıyla edebiyat dünyasına kazandırdığı şiirde, maalesef mahlas yoktur. Şiir de 42 meslek yer almaktadır.²⁶

21. Beşiktaşlı Gedaî’nin 11 dörtlük olarak tespit etmiş olduğumuz bu destandaki üç dörtlük aynen, iki dörtlük de kısmen Borlu Tahiri’de de vardır. (Bakınız Tahiri - Esnaf Destanı). Şiir döner ayaklıdır ancak kafiyeleyer zayıftır.

Destanda toplam 19 mesleğin adı geçmektedir.²⁷

Şiir 8 dörtlük ve mahlassız olarak Murat Uraz’ın Halk Edebiyatı adlı kitabında da vardır.²⁸ Uraz Şiiri “Uğursuz Destan” başlığı altında kaydetmiştir.

²³ Ali Esat Bozyiğit, “Esnaf Destanları”, *Türk Folkloru Araştırmaları* 1988/2, Ankara, 1989, s. 27-47 / Ali Esat Bozyiğit, *Bizde Âdet Böyledir*, Ürün Yayınları, Ankara 1995, s. 197-222,

²⁴ Hamit Zübeyr Koşay, *Susmuş Saz*, Ankara, 1949, s. 27-28.

²⁵ Ali Ertekin, *Çile Pınarı*, II. Baskı, İstanbul, 1972, s. 178-180.

²⁶ Nimetullah Hafız, *Âşık Ferkî Hayatı ve Eserleri*, Priştine, 1986, s. 139-142.

²⁷ M. Tevfik Otyan, *Bektaşiliğin İçyüzü Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?* İstanbul Maarif Kitaphanesi, C. 2, II. Baskı, İstanbul, 1960, s. 80-81. / Hamdi Hasan, “Üsküp Üniversitesi ve Halk Kütüphanesindeki Cönklerde Türk Destanları”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara, 1986, C. II, s. 160-161. MİFAD Yayını. / *Türkân Yeşilyurt*, Osmanlı Toprak Düzeni ve Halk Şiiri, Karşı Yayınlar, Ankara, 1994, s. 33/34. Nilgün Cıblak, *Âşık Şiirinde Taşlamalar*, Ankara, 2008, s. 138, Ürün Yayınları. S. 244.

²⁸ Murat [Uraz], *Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri*, Semih Lütfi Suhulet Kütüphanesi, İstanbul,



22. XVIII. âşıklarından olan Kamilî'nin şiiri ilk defa 1940 yılında Fuat Köprülü tarafından neşredilmiştir.²⁹ Destan 11 heceli ve 26 dörtlüktür. Diğerleri gibi döner ayakla yazılmış olan şiirde âşık, çoğu zaman ayaktan çıkmıştır. Kamilî, destanın ilk dörtlüklerinde;

*Küçücükten çıktım gurbet ellere
Hakikat rahına düştüm gezerken
Eski sözdür gelir yazılan sere
Aşk atına bindim yayan giderken*

*Şair oldum evvel dinle yalanı
Vezn ü mevzun derler bilmem ben anı
Unuttum bildiğim Türkçe lisanı
Arabi Farisi sohbet ederken*

şeklinde dile getirdiği gibi mesleğe şairlikle başlamış, 42 meslekte şansını denedikten sonra bir mürşidin önderliğiyle tekrar şairliğe dönmüştür. Aslında Kâmilî'nin çalıştığı meslekler muhayyeldir ve hepsinde de birtakım olumsuzluklarla yüz yüze kalmıştır.

23. Asıl adı Alaeddin Gaybi olan Kaygusuz Abdal (XIV. Yüzyıl)'a ait olan bu destan 10 dörtlüktür ve döner ayaklıdır. Şiirde 6 meslek adı geçmektedir.³⁰

24. Kaygusuz Abdal'a aitliği şüpheli olan bu destan 11 dörtlüktür ve 22 meslek söz konusu edilmiştir.³¹

25. XIX. Yüzyılın ikinci yarısında ve XX. Yüzyılın başlarında yaşayan Karamanlı Kenzî, destanında 64 meslek adına yer vermiştir. Kenzî, yapmayı arzu ettiği meslekleri sıralarken söz konusu mesleklerle ilgili bazı endişeler duymaktadır. Destan döner ayaklıdır.³²

26. Kılâbî'ye ait bu esnaf destanı 12 dörtlüktür. Tespit edilen metinde şairin adı yer almamaktadır. Döner ayaklı olan destanda 23 meslekten söz edilmiştir.³³

1933, s. 393-394.)

²⁹ Fuat Köprülü, *Türk Saz Şairleri Antolojisi*, C. 1, İstanbul, 1940, s. 389-393. / Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Antolojisi*, Ankara, 1967, s. 276-278.

³⁰ İsmail Özmen, *Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, C. 1, Ankara, 1998, s. 20-21.

³¹ Ali Esat Bozyiğit, "Esnaf Destanları", *Türk Folkloru Araştırmaları 1988/2*, Kültür ve Turizm Bakanlığı MİFAD Yayınları: 96, Ankara, 1989, s. 27-42. / Nail Tan, "Gözden Kaçmış İki Esnaf Destanı Daha", *Türk Dili*, S. 720, 12/2011, Ankara, 2011, s. 488-489.

³² Vasfi Mahir Kocatürk, *Saz Şiiri Antolojisi*, Ayyıldız Matbaası, Ankara - 1963, s.530-531. / Ali Esat Bozyiğit, "Esnaf Destanları", *Türk Folkloru Araştırmaları 1988/2*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, 27-42.

³³

Sait Uğur, *İçel Folkloru*, Ankara, 1947, Ülkü Basımevi CHP Halkevi Yayınları Millî Kültür Araştırmaları, C. 1, s. 64. / Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 4. Baskı, Karahan Yay., Adana, 2011, s. 356-358.



27. Âşık Ömer'in yazdığı ve Bursa'nın güzelliklerini konu ettiği şiir toplam 25 dörtluktur. Şiirde, 11 dörtlükte meslekler söz konusu edilmiştir. Şiirde 18 mesleğe yer verilmiştir.³⁴

28. Razi'nin mani tipinde yazdığı 11 heceli iki destanından farklı olarak koşma tipinde de bir destanı vardır. Bu destan da "Esnaf Güzelleri" adını taşımaktadır.³⁵ Şiir 45 dörtluktur. Konu olarak ilgili meslekteki gençlerin özellik ve güzelliklerinden bahsedilmiştir. Toplam 42 mesleğin adına yer verilmiştir. Ruzî de meslek güzellerini konu etmiştir. İlk dörtlük şu şekildedir:

*Bazar âlemii dolaşan âşık
Meyl eder esnaftan bir dilrübaya
Sen de sev birini tab'a muvafık
Merakın var ise ahz u i'taya*

Bu şiir Ahmet Emin Güven'in *Kayserili Mehmet Emin Efendi (Ruzî)* adlı eserinde de Ruzî (1839-1897)'ye mal edilmiştir. Söz konusu şiir, döner ayaklı 11 heceli ve 32 dörtluktur.³⁶

Ayrıca Razi, "Hubanname-yi Nevada" adını verdiği eserinde *beyit*lerle vücuda getirdiği hacimli şiirinde de 173 esnaftan söz etmiştir. Bu şiiri ilk defa kültürümüze kazandıran Reşat Ekrem Koçu, maalesef şiirin sadece 13 beytini kaydetmiştir. Şiirde, söz konusu mesleğin gençleriyle ilgili özellikler,³⁷ benzetmeler, nükteler, övgüler, tarifler yer almıştır.

29. Âşık edebiyatının en önde gelen isimlerinden birisi olan Develili Seyranî'nin destanıdır. Şiir, Esnaf Destanı başlığını taşımaktadır. Destan 20 dörtlük, 11 heceli ve döner ayaklıdır. Seyranî;

*Nazımla ahababa beyan eyleyim
Meclis-i irfanda açıp dehanı
Şöyle bir muhtasar beyan edeyim
Usandırmayalım kalb-i yârânî*³⁸

diyerek destanına başlamakta; mizahi şekilde birtakım işlerle meşgul olduğundan söz etmekte; her birinde olumsuz sonuçlar aldığını ve sonunda şairlikte karar kıldığını söylemektedir. Seyranî, son dörtlükte;

34 Sadeddin Nüzhet Ergun, Âşık Ömer, Hayatı ve Şiirleri, İstanbul, Tarihsiz, Semih Lütü Matbaası ve Kitabevi, Destan" Bölümü, s. 16-17. / Yakup Karasoy -Orhan Yavuz, *Âşık Ömer Divanı*, İnci Ofset, Konya, 2010, s. 463-465.

35 Sadi Yaver Ataman, *Türk İstanbul*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul; 1999, s. 223-236. / Ali Esat Bozyiğit, s. 38-39.

36 Ahmet Emin Güven, *Kayserili Mehmet Emin Efendi (Ruzî)*, İzmir, 1993, s. 46-51.

37 Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5339.

38 Ali Çatak, *Bütün Yönleriyle Seyranî*, Kayseri, 1992, s. 395-398.

*Otuz iki esnaftan tutmadım el*

demekle beraber, şiirde 20 meslekten söz etmiştir. Bu da bizde şiirin bazı dörtlüklerinin eksik olduğu düşüncesini doğurmaktadır.

30. tarihlerinde Niğde'nin Bor ilçesinden olan Tahirî (1812-1883)'nin esnaf destanı 16 dörtlüktür.³⁹ Destan;

Bilmem bu şehirde ne kâr eylesem

Yitirdim aklımı başım dererken

Dedim başım alıp firar eylesem

Bir kimse rast geldi çıkıp giderken

dörtlüğüyle başlamaktadır.

Şiir 11 heceli ve döner ayaklıdır. Ancak Tahirî, çoğu dörtlüklerde ayaktan çıkmıştır. Yani şiir ayak yönünden başarılı değildir. Toplam 25 meslekten söz edilmiştir. Tahirî, şiirinde çeşitli mesleklere girip çıktığını ve her meslekteki başarısızlıkları ve karşılaştığı olumsuzlukları kurgulamıştır.

31. Kırşehirli Şemsi Yastıman (1923-10 Temmuz 1994) “Zenaat Destanı” adlı bu şiiri oldukça hacimlidir, 32 dörtlüktür. Şiir mizahî tarzda ve döner ayaklıdır. Âşık girip çıktığı ve bir türlü başarılı olamadığı 68 mesleği ayrı ayrı ele almıştır.⁴⁰

32. Türk sosyoloğu Ziya Gökalp (1876-25 Ekim 1924)'a ait olan destan 11 heceli, 14 dörtlüktür. Gökalp şiirinde esnafların toplum içindeki fonksiyonlarına ve önemine işaret etmektedir. Şiir;

Biz esnaf takımı severiz işi

Çalışır yaşarız erkek ve dişi

Aramızda yoktur tembel bir kişi

Milletin özüyüz burhanımız var

şeklinde başlayan şiir, döner ayaklıdır ve 23 mesleğin adını ihtiva etmektedir.⁴¹

33. Tespit ettiğimiz şiirler içinde iki adet de mahlassız destan bulunmaktadır. 6 dörtlük olan ilk destanda 15 meslekten söz edilmektedir.⁴²

39 M. Zeki Oral, *Niğdeli Şair ve Âşıklardan Âşık Tahirî*, Ankara, 1955, 112 s. / Pertev Naili Boratav, *Le Tekerleme*, Paris, 1963, s.187-189. / Vasfi Mahir Kocatürk, *Saz Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1963, 19 s. 243-245. / Kemal Zeki Gencosman, *Türk Destanları*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1972, s. 438-440. / Türkân Yeşilyurt, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Halk Şiiri*, Karşı Yayınlar, Ankara, 1994, s. 33/34.

⁴⁰ Erol Ülgen, *Şemsi Yastıman*, Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı, İstanbul, 1995.

⁴¹ Sadi Yaver Ataman, “İstanbul Folklor” *Sivas Folkloru*, C. VI, Mayıs 1978, S. 64, s. 11-12.

⁴² Ali Canip Yöntem, *Edebiyat*, Muallim Mektepleri Beşinci Sınıf Kitabı, 14. Baskı, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1941, s. 211-212. / Ali Esat Bozyiğit, “Esnaf Destanları”, *Türk Folkloru Araştırmaları*



34. Radloff'un derlediği mahlassız destanda 10 mesleğe yer verilmiştir.⁴³

35. Âşık şiirinde meslek destanı olmamakla beraber esnafı konu edinen koşmalar da vardır. Tespit ettiğimiz üç örneğin birincisinde esnafın içinde bulunduğu durum ele alınmıştır.⁴⁴ Şiir, Yozgat'ın Sorgun ilçesinden olan Yaşar'a aittir. "Esnaf" başlıklı şiir 11 heceli, döner ayaklı ve 6 dörtlüktür. Yaşar, şiirinde esnafın sosyal hayat içindeki durumdan söz etmektedir. Dükkânlar "Besmele'yle açılır, sabah çorbasını hazırlar, manav taze meyve satar, hazır giyimciler modaya uygun giysiler getirir, kimisi günü sifatsız kapatır, beyaz eşya satanlar kampanya düzenler, senetleri ödemedede zorluk çeker.

36. Sivas'ın İmranlı ilçesinden olan Mehmet Şengül'ün 5 dörtlük halinde ikaz ve tenkit mahiyetinde bir şiiridir. Şiir döner ayaklı ve 11 hecelidir.

Şengül sözleri, işinde dürüst olmayan esnafadır. Kuru odunları ıslatan, kömürün içine çakıl taş katan, koyunun yerine eşiği kesen, at etinden salam sucuk yapan, müşterisine karşı adaletli olmayan, vicdansızlık eden, iki yerine beş misli kâr etmek isteyen, tartı aletine hile katan ve martının etinden yapan esnafa "yazıklar olsun" diye beddua etmektedir.⁴⁵

37. Necati Ocağcı, 11 hece ile ve 10 dörtlükle vücuda getirdiği bu şiirinde esnafın içinde bulunduğu problemlere tercüman olmaya çalışmıştır. Şiir tek ayaklıdır.⁴⁶

III. Elifname Tarzında Esnaf Destanları

Bu tarzda ortaya konulmuş şiirlerden elimizde Bolulu Dertli ve Prizrenli Ferkî'ye ait iki örnek bulunmaktadır.

38. Dertli'nin şiiri 11 heceli ve 7 dörtlüktür. Kişiler ve meslekleri zikredilmiştir. Toplam 21 meslek sıralanmıştır.⁴⁷

40. Ferkî'nin şiiri 7 dörtlüktür. Şiir teknik olarak zayıftır. 24 mesleğin adına yer verilmiştir. Dertli'nin şiirinde olduğu gibi Ferkî de meslek sahiplerini adlarıyla zikretmiştir.⁴⁸

Bütün bunların yanında *terzi*, *berber*, vs. gibi **sadece bir mesleğin** konu edildiği destanlar da vardır. Bunlar esnafı genel olarak ele almadığı için bu çalışmanın dışında tutulmuş; sadece iki örnek vermekle yetinilmiştir.

1988/2, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, s. 32.

⁴³ W. Radloff, *Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler*, (Haz. Tülay Çulha), TDK Yayınları, Ankara, 2015, s. 483-484.

⁴⁴ http://www.yozgatsorgun.bel.tr/index.php?module=modul_tek&modul=127&cat=425

⁴⁵ Doğan Kaya, *Sivas Halk Şairleri*, C. IV, Sivas, 2009, s. 108.

⁴⁶ Necati Ocağcı, *Çakıl Taşları*, Antalya, 2006, s. 37-38.

⁴⁷ Şemsettin Kutlu, *Şair Dertli*, İstanbul, 1979, C. 1, s. 118. Tercüman 1001 Temel Eser: 123.

⁴⁸ Nimetullah Hafız, *Âşık Ferkî Hayatı ve Eserleri*, Priştine, 1986, s. 137-138.



Diğer taraftan bekle / ramazan manileri içinde de tek mesleği konu edinen maniler de vardır. *Hekim, kimyacı, paçacı, sarrac, sırmakeş, ketenci* manileri bunlardan bazılarıdır.⁴⁹

IV. Mesnevî Tarzındaki Esnaf Şiiri

Ruzî, “Hubanname-yi Nevada” adlı hacimli şiirini mesnevî kafiye düzeninde vücuda getirmiştir.⁵⁰ Şiir, en çok esnaf adının yer aldığı (173 esnaf) en hacimli eserdir. Destanda söz konusu mesleğin gençleriyle ilgili özellikler, benzetmeler, nükteler, övgüler, tarifler yer almıştır. Kaydedilen metinde *kalafatçı, kalyoncu, kayıkçı, kayık yapıcı, kürekçi, mavunacı, yelkenci* gibi esnafın adlarına yer verilmiştir.

V. Ölçsüz Esnaf Şiiri

Birimi dörtlülük olmakla beraber ölçüsü 6 ilâ 12 arasında değişen, kafiye düzeni aaab, cccc, eeef, gggh tarzında olan, ezgili olarak terennüm edilen esnaf şiirleri de vardır. Elimizdeki yegâne örnek İrfan Ünver Nasrattınoğlu’nun Afyonkarahisar’da geçimini nane şekeri satmakla temin eden Naneci Ahmet Özbakar’ın (Sincanlı-Sinir (Tınaztepe köyü, 1910-?) sokak gezip nane satarken çeşitli meslek sahiplerini ve mesleklerini överek nağmelerle söylediği mani tarzındaki dörtlülükleri burada zikretmek gerekir. Naneci Ahmet 22 meslek sahibini söz konusu etmiştir.⁵¹

VI. Esnaf Türküleri

Her konuda ortaya konulmuş olan türkülerimiz içinde esnafın da söz konusu edildiği örnekler vardır. Repertuarda yer alan türkülere göz attığımızda *keçeci, arabacı, balıkçı, bostancı, demirci, dondurmacı, gemici, hamamcı, helvacı, kahveci, kalaycı, kundura boyacısı, leblebici, terzi, oduncu, sobacı* esnafının ele alındığı türkülerin karşımıza çıktığını görürüz.

Sadi Yaver Ataman, “Memleket Havaları / I. Esnaf Türküleri” adlı 32 sayfalık mütevacı çalışmasında bu konuya temas etmiştir.⁵²

VII. Esnaf kantoları

Bilhassa XIX. yüzyılın sonunda revaçta olan kanto ve kontocular, halkın eğlenmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Kantocular sahnede zaman zaman esnaf güzellerini sanatlarını icraları sırasında söz konusu etmişler, aşklarını, arzularını dile getirmişlerdir. Şamran Hanım’ın süpürgeci, helvacı, sandalcı kantosu, Peruz Hanım’ın mısır buğdaycı,

⁴⁹ Âmil Çelebioğlu, Ramazanname, MEB Yay., İstanbul, 1985.

⁵⁰ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5339.)

⁵¹ İrfan Ünver Nasrattınoğlu, “Afyonkarahisarlı Âşık Naneci Ahmet”, *I. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi*, Konya, 11-12 Ekim 1988, Selçuk Üniversitesi Yay, Konya, 1990, s. 215-217.

⁵² Sadi Yaver Ataman, “Memleket Havaları / I. Esnaf Türküleri”, İstanbul, 1954. / Sadi Yaver Ataman, *Türk İstanbul*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul; 1999, s. 189-190, 223-236.



Elini Hanım'ın Laz kayıkçı ve Küçük Peruz'la Şamran Hanım'ın müştereken söylediği sandalcı kantoları iz bırakmıştır.⁵³

SONUÇ

1. Bugünkü tespitlerimize göre edebiyatımızda esnaf destanlarının ilk örneği XVIII. yüzyılda ortaya konulmuştur. Söz konusu şiir Kâmilî'ye aittir.
2. En çok destan XIX. Yüzyıldadır ve şu şairlere aittir: Ruzî, Kayserili (Mehmet Emin Efendi), Bayburtlu Celâlî, Behcet, Tahiri, Seyranî.
3. Şiirlerden en hacimlişi Meftuni (33 dörtlük) ve Ruzî (32 dörtlük)'ye, en hacimsizi de Mehmet Şengül (5 dörtlük)'e aittir.
4. Şiirlerde en fazla adına yer verilen esnaf bakkal, berber, dabak/debbağ, demirci, dülger, hamamcı, kahveci, kasap, kuyumcu, debbağ, saraç, sarraf, tellak ve terzidir.
5. Genel olarak esnafların özel durumlarının öne çıkan özelliklerine yer verilmiştir.
6. Şiirler mani, koşma tipinde olabileceği nadir de olsa beyitlerle vücuda getirilmiştir. Hece sayıları 8 ve 11'dir. Yedekli türkû ve kanto şeklinde olanları da vardır.
7. Tamamına döner ayaklıdır. Ancak Tahirî ve Kamilî'nin şiirlerinde ayaklarda sağlamlık yoktur.

⁵³ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5346-5347.

**MESLEKLER KUTSALDIR:
ERKEN DÖNEM “KESB”
LİTERATÜRÜNDE FÜTÜVVET
TEŞEKKÜLLERİNE TEMEL OLUŞTURAN
DİNÎ DİNAMİKLER**

OCCUPATIONS ARE SACRED:
THE RELIGIOUS DYNAMICS CONSTITUTE THE BASIS
FOR THE EARLY AL-FUTUVVA ORGANIZATIÖNS
WITHIN THE CONTEXT OF THE EARLY “AL-KASB”
LITERATURE



Doç. Dr. Elnure AZİZOVA
Hazar Üniversitesi
Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Diller ve Kùltürler Bölümü
eamzizova@khazar.org



Özet

Ortaçağın diğer medeniyet ve toplumları gibi, İslâmiyet'in aralarında doğup neşet ettiği VII. yüzyıl Araplarının da genellikle toplumun sosyo-ekonomik olarak alt tabakasından kişilerin ve kölelerin uğraşısı olarak gördükleri meslekleri küçümseyici bakışlarıyla, Hz. Peygamber ve onun timsalinde İslâm'ın helâl yollardan olduğu sürece kişinin hangi meslekte olursa olsun çalışarak kazanmasına verdiği değer dini, sosyal ve kültürel açıdan mesleklere karşı paradigma değişimi adlandırılacak kadar farklıdır. Hz. Peygamber sadece helâl yoldan çalışarak kazanç elde etmenin değerini tebliğle kalmamış, aynı zamanda Müslümanların geçimlerini temin etmelerinin kalıcı bir yolu olarak meslek sahibi olmalarını öğütlemiştir. Peygamberlerin meslek sahibi olmaları gibi, Allah'ın sevdiği müslümanın da sanat sahibi (mühterif) müslüman olduğu, şahsın zahit ve muttakiliğinin bir meslek sahibi olmakla tamamlanacağını, sanat sahibi olmanın fakirliğe karşı güvence oluşunu teşvik eden Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı, bir meslek sahibi olmanın, çalışarak kazanmanın İslâmî değerlerinin teorisini oluşturan Kesb, Mekasib ve İktisab literatürünün çerçevesini de oluşturmuştur.

Çalışarak kazanmanın ve mesleklerin önemi üzerine kaleme alınmış bu eserlerde peygamberlerin birer meslek sahibi oldukları, meslek sahibi olmayı teşvik edici en önemli unsurlardandır. İnsanların ilk atası olan Hz. Âdem'in aynı zamanda ilk defa geçimi için çalışan ve ilk kez tarımla iştigal eden kişi olduğu, Hz. Nûh'un marangoz, Hz. İdris'in terzi, Hz. İbrâhim'in manifaturacı, Hz. Dâvud'un zırh yapımcısı, Hz. Süleyman'ın hasır sepet yapımcısı, Zekerîya peygamberin marangoz olduğu vs. gibi bilgiler bunun örneklerindendir.

Bu tebliğde Kesb literatürünün ilk müelliflerinden Hanefî fakihi Şeybânî'nin (ö. 189/805) el-Kesb'i başta olmak üzere, İbn Ebu'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) Islâhu'l-mâl, Lebbûdî'nin (ö. 9./15.yüzyıl) Fazlu'l-iktisâb ve ahkâkü'l-kesb ve âdâbü'l-ma'îşe, Hubeyşî'nin (ö. 782/1380) el-Bereke fî fazli's-sa'yi ve'l-hareke ve Dımaşkî'nin (ö. 6./12. yüzyıl) el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre vs. gibi eserlerinde erken dönem Fütüvvet teşekküllerinin oluşumuna etki eden dini temeller araştırılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Meslek, Kesb Literatürü, Fütüvvet.

Abstract

Like other civilizations and societies of the Middle Ages, pre-Islamic Arabs, among whom Islam was born and raised, despised the craftsmen who were generally from the socio-economically subordinate to the society, as the pursuit of the slaves. This perspective of the society radically



changed by the Prophet, through whom delivered new religious, social and cultural view towards the occupations in terms of religion, social and cultural. The Prophet Muhammad not only notified of the value of earning by working justly, but also advised Muslims to be professionals for ensuring the livelihood and assuring security against the poverty. He also encouraged Muslims to be professionals, as the beloved prophets of Allah. This approach of the Prophet also constituted the framework of the literature of *al-Kasb*, *al-Makasib* and *al-İktisab* which constituted the theory of Islamic values of being a craftsman and earning by working.

Among the important elements of these works encouraging Muslims to deal with a profession, are the approaches related to the prophets' being craftsmen or dealing with a profession. Adam's being engaged in agriculture for the first time as the ancestor of people, Noah's being a carpenter, Idris's being a tailor, Abraham's being a draper, David's being an armor-maker, Solomon's making baskets, Zechariah's being a carpenter are examples of such information.

The main purpose of this investigation is to determine the religious bases that influenced the formation of early Futuwwa entity within the works of the first authors of *al-Kasb* literature as Hanafî scholar *al-Shaybani's al-Kasb*, *Ibn Abu ad-Dunya's Islah al-Mâl*, *Labbûdî's Fadl al-Iktisâb*, *Hubayshi's al-Baraka* and *ad-Dimashkî's al-Ishara*.

Keywords: Occupations, “*al-Kasb*” Literature, Futuwwa.

GİRİŞ

İnsanın, kendisinin veya başkalarının tüketimi için mal ve hizmet üretmeye yönelik fiziksel, zihinsel ve duygusal emek harcaması olarak tanımlanan çalışma,¹ insan olmanın varlık temeline ait bir fenomen ve insana özel bir eylem biçimi olarak, kişinin hayatının bütün alanlarında meydana getirdiği başarıların da kaynağıdır. İnsanın sahip olduklarını borçlu olduğu bir faaliyet olarak çalışmanın önemi, Kant (ö. 1804) tarafından insanla hayvan arasındaki “köklü farkı” ortaya çıkaran bir nitelik olarak değerlendirilen “insan çalışmak zorunda olan biricik varlıktır” ifadesiyle vurgulanmıştır.² Bu özelliğinden dolayı çalışma, insanoğlunun bir varlık şartı ve onsuz varolamayacağı bir husus olarak görül-müştür.³

Varolandan farklı olarak varoluş süreci tamamlanmamış bir *var olan* varlık olarak da insan, kendisini diğer canlılardan ayıran başlıca davranış biçimlerinden olan çalışma sayesinde *varlığını oluşturmaktadır*. Çünkü insanoğlu, tabiatla hazır bulduğu maddeyi,

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 110.

² Mengüşoğlu, *Felsefî Anthropoloji*, s. 205-206.

³ Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 5.



kendi yaşamında yararlanılabilir bir şekle sokmak için kendi varlığının tabîî güçlerini, uzuvlarını ve zihnini faaliyete geçirerek dış âleme etki yaparken ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi tabiatını geliştirmekte, âtıl vaziyetteki güçlerine hareket imkânı kazandırmaktadır.⁴ Bu özelliğinden dolayı çalışmayı “insanı şahsiyetleştiren” bir faaliyet olarak açıklayan⁵ Muhammed Aziz Lahbabî, kişinin bir taraftan eşyaya şekil verirken buna paralel olarak bizzat kendi kendisini de şekillendirdiğini ve öz varlığının şuuruna vardığı derecede madde üzerindeki hâkimiyetini artırdığını, kendisini kuşatan varlık ve nesneler arasında kendi kendini tanıdığını ve bu şuurlaşma gereğince faaliyetlerine bir yön verdiğini ve fikirler âleminde kendi yerini bulduğunu ifade etmektedir.⁶ İnsanı insan yapan isteme, korunma ve düşünme güçlerinin ancak çalışma sayesinde faaliyete geçeceğini ve kişiyi geliştireceğini savunan Râgıb el-İsfahânî’ye (ö. 502/1108) göre, âtılaştığı ve tembelleştiği zaman insan sadece insanlığından değil, canlılara mahsus (hayvanî) hususiyetlerinden de uzaklaşmakta ve mevâtâ cinsinden sayılmaktadır.⁷

Gerek kendisine verilmiş kabiliyet ve potansiyeli, gerekse içine doğduğu âlemi ancak çalışarak değerlendirmekle varolan insanın bu eylemi, amaçlı-amaçsız bir meşgale değil, her şeyden önce kendi varlık bütünü koruyabilmesi için *ihtiyaçlarını karşılama* işidir.⁸ Yaşam mücadelesini tabiatın hazır şekilde faydalanmak suretiyle kazanan diğer canlılardan farklı olarak insan, hayatını idame ettirebilmek için zorunlu olan beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi temel ve aslî ihtiyaçlarını bile, çalışarak karşılamak durumundadır.⁹ Şeybânî’nin (ö. 189/805) de ifade ettiği gibi, insanoğlunu çalışmaya iten başlıca sâik, yiyecek, içecek, giyecek ve mesken gibi dört unsur olmaksızın yaşayamayacak şekilde yaratılmış olması ve bu ihtiyaçları karşılamadığı takdirde telef olmaya mahkûm olduğu gerçeğidir.¹⁰

Hayvanların deri, yün, kıl, tüy vb. “doğal giysilerle” giydirilmiş, gıdalarının hayvansal veya bitkisel maddelerle yine tabiatla hazır sunulmuş, barınaklarının da yine doğal yollarla karşılanmış olmasını hatırlatarak insan ve diğer canlıların temel ortak ihtiyaçlarının giderilmesindeki başlıca farka işaret eden Dimaşkî’nin de vurguladığı gibi, insan *inşâ edilmiş* meskene, *dokunmuş* giysiye, *hazırlanmış* yiyeceğe, mübâreze için *yapılmış* silaha, tedavi için *üretilmiş* ilaca ihtiyaç duymaktadır ki, hammadeden kullanılabilir duruma getirilinceye kadar maddelerin işlenmesi de çeşitli çalışma faaliyetlerini gerektirmektedir. Zira en temel besin maddesi sayılan ekmek sözkonusu olduğunda bile, buğdayın ekilmesi, suvarılması, bakımının yapılması, hasadının gerçekleştirilmesi, savrulması, öğütülmesi, hamur yoğrulup ekmek pişirilmesi; yine temel ihtiyaçlardan olan giysinin temini, sözgelimi ketenin ıslatılması, suya bastırılması, silkinmesi, dövülmesi, taranması,

⁴ Atalay, *Kur’ân-ı Kerîm’de İnsan-Metâ İlişkisi ve Çalışmanın Yeri*, s. 87-88.

⁵ Bk. Lahbabî, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsanî Medeniyet*, s. 73 vd.

⁶ Lahbabî, s. 10-11.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a ilâ mekârimi ’ş-şerî’a*, s. 382.

⁸ Ayas, s. 6.

⁹ Mengüşoğlu, s. 204.

¹⁰ Şeybânî, *Kitâbü’l-kesb*, s. 162-163, 165-166.



eğrilmesi, boyanması, dokunması, ölçülerek kesilmesi ve dikilmesi gibi çok sayıda ve farklılık arz eden “çalışma” eylemlerini beraberinde getirmektedir.¹¹

“Kesh” Literatüründe Meslekler

İnsani ihtiyaçların çeşitliliği ve ürünlerin hammadleden kullanılabilir duruma dönüştürülünceye kadarki sürecin mürekkepliği, çalışma hayatı içinde uzmanlaşan grupların, bir diğer ifadeyle mesleklerin önemini ortaya çıkarmaktadır. İnsanın hayatı boyunca kullandığı bütün eşyaların yapılışını öğrenmesinin, hatta bunu başarabilse bile uygulayabilmesinin mümkün gözükmediğine dikkat çeken Şeybânî’nin, ideal bir toplum düzenini ifade eden “müminler bina gibidirler, birbirini ayakta tutarlar”¹² hadisiyle örneklendirdiği gibi, çeşitli mesleklerden insanların her birisinin bu ihtiyaçlardan birini karşılaması gerek kendisine, gerekse diğerlerine yarar sağlar ve böylece herkesin birbirine faydalı olduğu bir düzen kurulur.¹³ Konuya benzer açıdan bakan Dımaşkî, her bir meslek erbabının sanatının icrasında kullandığı hammadde ve âlet-edevat bakımından bile diğer mesleklerle bağımlı olduğunu, yani taş işçisinin marangoza, marangozun demirciye, demircinin madenciye ve bu şekilde devam eden meslekler silsilesine ihtiyacı olduğunu belirterek insanların ihtiyaç hiyerarşisini karşılamak için şehirler ve toplumlar oluşturduklarının altını çizmektedir.¹⁴

İnsanın sadece en alt düzeydeki zarurî ihtiyaçlarını karşılamasının zorluğuna, bir lokma ekmeğin bile, ziraatçılıktan, değirmencilik, fırıncılık ve onların ihtiyaç duyduğu âlet-edevatın yapımcılarına kadar çeşitli iş kollarına ihtiyaç duyduğuna dikkat çeken Râgıb el-İsfahânî, yardımlaşmaları için insanların gruplar halinde yaşamasının zorunluluğunun altını çizmekte ve insanın medenî olarak yaratıldığını savunmaktadır.¹⁵ Yaratılış olarak zayıf halk edilmiş insanoğlunun¹⁶ bütün hayvanlardan daha fazla ihtiyaç sahibi olduğunu, kendi türüne hayvandan daha fazla bağımlı olduğunu ileri sürerek insanoğlunun doğuştan medenî olduğu görüşünü paylaştan Mâverdi’nin (ö. 450/1058) de belirttiği gibi, bu özellikleri dolayısıyla insan kaçınılmaz olarak toplum ve cemiyetler halinde yaşamaya mahkûmdur.¹⁷

İslam Hukukunda Mesleklere Bakış: “Farz-ı Kifaye Olarak Meslekler”

Mesleklerin bir sosyal varlık olan insanın toplum hayatındaki yaşamını sürdürebilmesi için zorunluluğu dolayısıyla ki, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî gibi birçok İslâm âlimi, çeşitli mesleklerin her birisini İslâmî terimle

¹¹ Dımaşkî, *el-İşâre ilâ mehâsini’l-ticâre*, s. 20.

¹² Buhârî, “Mezâlim”, 5; Müslim, “Birr”, 65; Nesâî, “Zekât”, 67; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 404-405.

¹³ Şeybânî, s. 163-164.

¹⁴ Dımaşkî, s. 20-21.

¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a*, s. 374.

¹⁶ En-Nisâ 4/28.

¹⁷ Mâverdi, *Edebu’d-dünyâ ve’d-dîn*, s. 196.



farz-ı kifâye olarak nitelemişlerdir.¹⁸ İnsanların çeşitli yeteneklerle donatılıp farklı maddî imkânlarla sahip kılınması suretiyle hayatın çok yönlü gelişmesine imkân verildiğini söyleyen Râgıb el-İsfahânî de, bu gelişmeyi sağlayacak yönüyle çalışmanın mubah sayılmasına karşın, ilâhî düzene hizmeti dikkate alındığında vacip olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁹ Gazzâlî’nin ifadeleriyle “Sanatla uğraşan veya ticaret yapan, farz-ı kifayelerden birini yerine getirmektedir. Çünkü bunlardan herhangi biri terk edildiği takdirde yaşam geriler, insanların çoğu helak olur. Bu sebeple insanların işlerinin nizama girmesi, ancak bütün insanların yardımlaşması ve her grubun çalışmasıyla cemiyetin hayatını desteklemesine bağlıdır.”²⁰ Benzer görüşleri sergileyen Lebbûdî de, insanın uğraştığı sanatı veya mesleği terk etmesiyle yaşamın felce uğrayacağını, yine insanların tamamının aynı meslek dalıyla iştigal etmesinin bile, insanlığı helake götüreceğini söylemektedir.²¹

İnsana has bir eylem olarak çalışma, her zaman bir ihtiyacın karşılanması ve eksikliğin giderilmesine yönelik uğraşı olmakla birlikte insanî ihtiyaçlar, sadece insanın diğer canlılarla önemli ölçüde ortaklık gösteren ve varlığını devam ettirmesi için gerekli olanların sağlanmasıyla sınırlı olmayıp, bunun ötesinde insana özgü varlık alanlarıyla bağlılıkta anlam kazanan eksikliklerdir. Bu çeşit ihtiyaçların karşılanmasında ise belli bir sınır bulunmadığı gibi, ihtiyaçlar birbirinin ufkü olabilmekte ve biri diğerini doğurmakta, böylece “geçim için çalışma”nın anlamını değiştirebilmektedir.²² Dolayısıyla insanları çalışmaya yönelten nedenler sadece fiziksel yaşamın devam ettirilebilmesi için yiyecek, giyinme ve barınma gibi fizyolojik dürtüler değil, bunun yanında kişisel değerini ortaya koymak suretiyle kendini gerçekleştirme, toplumsal beklenti veya topluma yararlı insan olma gibi sosyal güdülerdir.²³

Çeşitli meslek dallarında faaliyette bulunmak suretiyle gerek kendi taleplerini karşılamak, gerekse toplumun diğer fertlerine yararlı olmak, insanlığın bekâsı sözkonusu olduğunda dahi bir zorunluluktur. Dolayısıyla toplum düzeninin bozulmaması için farklı iş kollarında çalışmak, âlemin nizamı açısından gereklidir. Âlemin nizamıyla insanların kazanç sağlayarak hayatta kalabilmesi arasındaki paralellığe dikkat çeken Şeybânî, çalışmanın terki durumunda dünyanın nizamının tahrip olacağını, bunun ise âlemin yaratılışındaki ilâhî hikmete muhalif bir durum olduğunu söylemektedir.²⁴

Farklılıkların esasen ihtilaf ve çatışma için değil, tanışma, kaynaşma ve birleşme amacıyla yaratılmış olduğunu²⁵ savunan İslâm düşünürleri, farklı sanat ve meslekleri

¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm*, s. 27.

¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 375-380.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152.

²¹ İbn Lebbûdî, s. 219.

²² Ayas, s. 8.

²³ Macit, “Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, s. 257.

²⁴ Şeybânî, s. 100.

²⁵ “Sizi birbirinizle tanışasınız diye milletler, kabileler halinde yarattık” (el-Hucurât 49/13) ayetinde de vurgulandığı gibi, farklılıklar tanışmanın sebebi olarak görülmüştür.



de insanların birlikte yaşayarak yardımlaşması ve kaynaşması için bir sebep olarak görmüşlerdir. Bu konudaki görüşleri kendisinden sonraki düşünürlerde de etkisini gösteren Câhiz'in belirttiği gibi: "İnsanlar toplumun ahengi, âlemin nizamı ve insanların maslahatı için farklı mesleklere güç yetirecek ve tabiatlarına uygun olacak şekilde halk edilmişlerdir. Aksi düşünüldüğünde herkes en iyisi olarak görülen bir meslek veya iş grubunu tercihe yönelir, hacamatçılık, baytarlık, kasaplık ve debbağlık gibi sanatlardan nefret ederdi. Fakat yaratılışı icabı her iş grubuna kendi mesleği sevdirmiş ve bu konuda kolaylık sağlandığı içindir ki, bir dokumacı kendi meslektaşının meslekî hatasını gördüğünde onu "ey hacamatçı!" diye (bir bakıma aşağılayarak) ikaz eder, aynı zamanda bir hacamatçı da kendi meslektaşında gördüğü benzeri yanlışı "ey dokumacı!" diye başlayarak uyarır. Onlar sadece kendileri iştigal etmekle kalmayıp, aynı zamanda evlatlarını da kendi meslekleri üzere yetiştirerek bu mesleğin bekâsını sağlarlar."²⁶

Farklılıkların ittifâk ve kaynaşma sebebi olarak insanların birleşmesi için yaratıldığını savunan Câhiz, dokumacılıktan ar edildiği durumda insanların üryan kalacağı, bina yapmanın zahmetinden kaçınıldığında herkesin evsiz-barksız kalacağı, tarımcılıktan kaçınıldığında yiyeceksiz kalınacağından Allah'ın insanlara mesleklerini sevdirmek suretiyle onların ikrah etmeksizin mesleklerine devam etmesini sağladığını belirtmektedir.²⁷ Bu konuda Câhiz'in düşüncelerini paylaşan Râgıb el-İsfahânî de, insanların farklı mesleklere güç yetirecek ve tabiatlarına uygun olacak şekilde yaratıldığını ve bunun aksi düşünüldüğünde, insanların tamamının onunla iftihar etmeleri için sanatların en güzelini seçmiş olacaklarını, oysa meslek ve sanattaki farklılık ve ihtilafın, insanların birbirleriyle kaynaşmalarını, birleşmelerini ve toplum oluşturmalarını sağladığını ifade etmektedir.²⁸ Ümmetin ihtilafının rahmet olduğuna dair Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözleri sanat ve mesleklerdeki çeşitlilik olarak yorumlayan İslâm âlimleri, böyle bir "ihtilafın" insan hayatını farklı yönlerden kolaylaştırıcılığı için rahmet olduğunu savunmuşlardır.²⁹

Gerek klasik İslâm âlimleri, gerekse günümüz araştırmacılarınca fitrî olarak görülen yukarıdaki hususlar, bir fitrat dini olduğunu vurgulayan İslâm'ın insan anlayışıyla da birebir örtüşmektedir. Zîra Kur'ân'a göre insan sadece kendisinden faydalandığı âlemin nizamının korunmasından değil, bunun daha da ötesinde onun imarından da sorumludur. Kur'ânî ifadelerle söylenecek olursa, "belli bir süreliğine gönderildiği yeryüzünde geçimini sağlaması istenen"³⁰ âdemoğlu, aynı zamanda "orayı imar etmekle"³¹ de yükümlüdür. Bu düşünceden hareketle İslâm âlimleri "insanın halifeliliğiyle"³² ilgili ayetin insanın yeryüzünü imar etmesi ve uygarlığın geliştirilmesi yükümlülüğünü kapsayacak şekilde

²⁶ Câhiz, "Hücecu'n-nübüvve", *Resâil*, III, 242.

²⁷ Câhiz, "Hücecu'n-nübüvve", *Resâil*, III, 242-243.

²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 375-376.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152; Hübeyşî, s. 7; İbn Lebbûdî, s. 219.

³⁰ El-Bakara 2/36.

³¹ Hûd 11/61.

³² El-Bakara, 2/30.



yorumlamış, Allah’a halifelîğin dünyanın imarı ve insanlığın huzuru için yapılan işlerle gerçekleştirebileceğini söylemişlerdir.³³ Çünkü her hususta sağlıklı bir insan toplumunun var edilmesi ve evrensel bir medeniyetin inşâsını kapsayan imar vazifesi, insanın yeryüzünde ilâhî adâleti gerçekleştirmek ve ahkâm-ı Kur’ân’ı meriyete koymasıyla gerçekleştirilir.³⁴ Bütün çalışması aslında bir kulluk (ibâdet) olan insan, kendi varlığında Tanrı bilincini yaşadığı sürece tabiatı istediği biçimde değiştirme ve kullanma, kendisine musahhar kılınan³⁵ yerin ve göklerin sahibi ve mutasarrıfı olma hakkına sahiptir.³⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de Çalışma Tasavvuru

Kur’ân-ı Kerîm’in bütünlüğü içinde, gerek kendisine tanınan belli bir yaşam süresi boyunca geçimini sağlayabilmesi³⁷, gerekse yaratıcısının halifesi sıfatıyla³⁸ dünyanın imarını gerçekleştirebilmesi³⁹ için insanın çalışma adına gerçekleştirdiği ameller için uhrevî veya dünyevî bir ayrıma gitmeksizin, dünya ve âhirette ceza veya mükâfat konusu olan iş ve davranışlar anlamında “amel” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bazı surelerde “amel-i sâlih” şeklinde imanın ardından zikredilmesiyle⁴⁰, sadece insanın iç dünyasına hitap eden itikadî, vicdanî ve nazarî ilkeler mecmuası olmayan İslâm, insan-Tanrı, insan-insan veya insan-doğa ilişkilerinde faydalı amellerin uygulanmasını istemektedir. Çünkü yeryüzüne halife yapılmasındaki hikmet, amellerinin keyfiyetinin görülmesi olan insanlar,⁴¹ kimin daha güzel işler yapacağı bakımından imtihan edilecektir.⁴² Bu hususa işaret eden Elmalılı’nın da ifade ettiği gibi dünyaya getirilmesinin hikmeti eğlenme değil çalışma olan insanın iradesiyle ortaya koyduğu gayret, faaliyet ve çalışmalarda gözetilecek en büyük maksat, amellerin güzelleştirilmesidir ve Kur’ân’ın “muhsin” diye isimlendirdiği bu kişiler, daha güzel karşılığa ilaveten bir de fazlasıyla⁴³ mükâfatlandırılacaklardır.⁴⁴

Çalışarak kazanç sağlama anlamını da kapsayan iyi veya kötü, dünyevî veya uhrevî, bedenî veya zihnî her çeşit faaliyet ve işi içine alan ve Kur’ân’da 350’den fazla zikredi-

³³ Çağrıncı, “Kesb”, *DİA*, XXV, 303.

³⁴ Atalay, s. 44.

³⁵ Kur’ân-ı Kerîm’in birçok ayetinde güneşin ve ayın (İbrâhim 14/33, en-Nahl 16/12), gecenin ve gündüzün (İbrâhim 14/33, en-Nahl 16/12), nehirlerin (İbrâhim 14/32) ve denizlerin (en-Nahl 16/14, el-Câsiye 45/12), yeryüzünde (el-Hacc 22/65) ve göklerde olan her şeyin (Lokmân 31/20, el-Câsiye 45/13) insan emrine sunulduğu ifade edilmektedir.

³⁶ Ayas, s. 32.

³⁷ El-Bakara 2/36.

³⁸ El-Bakara 2/30.

³⁹ Hûd 11/61.

⁴⁰ Meselâ bk. el-Bakara 2/62; Sebe’ 34/37; et-Tegâbûn 64/9.

⁴¹ Yunus 10/14.

⁴² El-Mülk 67/2.

⁴³ Yunus 10/26.

⁴⁴ Elmalılı, VI, 2684.



len⁴⁵ “amel” kelimesi dışında, fi’l, sun’, sa’y, kesb ve türevlerinin, genel olarak kapsam bakımından farklılık göstermekle birlikte,⁴⁶ bazen çalışma kavramını kapsayacak şekilde müteradif olarak kullanıldığı görülmektedir.⁴⁷ İslâm literatürünün “çalışarak kazanç elde etme” anlamında Kur’ân’a dayalı klasik iki terimden birisi olarak *kesb*, kişinin kendisine veya başkasına faydası dokunan şeyleri kazanmak için çalışması anlamına gelirken daha dar anlamda kullanılan *iktisâb*, yalnız insanın kendisi için faydalı olanları kazanma çabasına denmektedir.⁴⁸

Kavramsal çerçeveden bakıldığında dahi Kur’ân-ı Kerîm’in “çalışma”ya karşı herhangi olumsuz bir tavrı söz konusu olmadığı gibi, ona kayıtsız kalındığından da söz edilemez. Bilakis çalışmasına belirgin bir biçimde önem verilen insanın, Tanrı’ya inanma ve çalışmasından başka aranacak bir değeri olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹ İnsan için sadece çalışmasının varolduğu, bu çalışmasının karşılığını ileride göreceği ve sonra da karşılığının tastamam verileceğini⁵⁰ haber veren Kur’ân’ın mesajından anlaşıldığına göre, gerek dünya gerekse âhiret hayatı söz konusuyken, fert veya toplumların karşılaşacağı sonuç, çalışarak harcadıkları emek ve döktükleri terle doğru orantılıdır.

Kendilerine sadece dünya nimetlerinin verilmesini isteyenlerin eleştirilip, her iki dünyanın iyiliklerini isteyenlerin takdirle övüldüğü ve kazançlarından büyük bir nasip alacaklarının vaat edildiği⁵¹ Kur’ân-ı Kerîm’de, çalışarak kazanmada uyulması gereken başlıca prensip olarak “denge”ye vurgu yapıldığı görülür. Kur’ân, insanların tamamen dünya için çalışmaktan vazgeçerek kendilerini bu dünya ötesine hazırlayan mistik bir yaşam sürmesini kabul etmediği gibi, bütün değerlerin maddeye indirgendiği ve aşkın bir varlık tarafından muhakeme edilmeyecekmiş gibi dünyevileştirildiği, insanı ve tabiatı sömürmeye dayalı kapitalist bir zihniyete de karşı tavrı sergilemektedir. Kendisine anah-tarlarını güçlü bir topluluğun zor taşıdığı hazineler verilen Kârûn örneğinde görüldüğü gibi, mal-mülk edinenin yerilmesine yönelik herhangi bir olumsuz tutumdan bahsedilmemekte, fakat zenginliğe dayanılarak fesat işlerle uğraşılması, dünyadaki nasibinin de unutulmaksızın âhiret yurdunun istenmesi öğütlenmektedir.⁵²

⁴⁵ Bk. Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda İşçi-İşveren Münasebeti”, *İslâm’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*, s. 180.

⁴⁶ Bilerek veya bilmeyerek, kasıtlı veya kasıtsız, hayvanat veya cemadat için de kullanılan fiil’den daha dar anlamda kullanılan amel, canlıların kasıtlı ve bilerek yaptıkları fiilleri içermekte, daha dar anlamdaki sun’ ise sadece insanlar için kullanılmaktadır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 493, 587, 640. Krş. a.mlf., *ez-Zerî’a*, s. 418.

⁴⁷ “عمل”, “سعي” ve “صنع” kelimelerinin müteradif anlamlarda kullanıldığının örneği için bk. el-Kehf 18/103-104.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 709-710.

⁴⁹ Ayas, s. 25.

⁵⁰ En-Necm 53/39-41.

⁵¹ El-Bakara 2/200-202.

⁵² El-Kasas 28/76-77.



İnsanların çalışarak kazanç sağlamasını tembihleyen Kur’ân, en belirgin denge prensibini, orta yolu takip eden mutedil bir toplumun⁵³ üyeleri olarak dünya-âhiret, ev-mâbet, çalışma-dinlenme, kazanma-infak etme ve bunun gibi hayatın bütün alanlarında uygulamalarını istemektedir. Gecenin dinlenmesi, gündüzün ise çalışıp kazanması için emrine sunulduğu insanoğlundan⁵⁴ istenen, yaratıcısına karşı kulluktan ayrılmaması, birini yerine getirdikten sonra diğeri için yeryüzüne dağılarak Allah’ın “fazlından” araması, çalışarak kazanmasıdır.⁵⁵ Cuma namazı için camiye çağrılan mü’minlerin bu görevlerini ifa etmelerinin ardından kazanç elde etmek için yeryüzüne dağılmasının istendiği bu âyet sebebiyle bazı İslâm âlimleri çalışmayı “farzdan sonraki farz” olarak tanımlamışlardır.⁵⁶

Hastaların, Allah’ın lütfundan rızık aramak için yola düşenlerin ve Allah yolunda çarpışanların, nafile ibadetlere zaman ayıramamasını geçerli mazeret olarak kabul eden Kur’ân,⁵⁷ hastalıkları, çalışarak kazanç elde etmeyi ve gerektiği zaman savaşmayı insan yaşamının tabîî yüzleri olarak görmektedir. Kazanç elde etmek için yolculuğa çıkanlarla Allah yolunda çarpışacak mücahitlerin yan yana zikredilmiş olmaları, bunların ikisinin de mükâfatta birbirlerine yakın oldukları şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁸ Bazı kaynaklarda mezkûr âyetten hareketle Hz. Ömer’in, “Allah’ın fazlından nasibimi aramak için yeryüzünü dolaşırken devemin ayakları ucunda ölmem, Allah yolunda cihad ederken ölmekten daha faziletlidir”⁵⁹ sözleriyle kazanmayı, çalışmayı cihada takdîm ettiği de aktarılmaktadır.

İslâm’ın çalışma hayatının sınırlarını belirleyen önemli ilkelerden bir diğeri de hayatın bütün alanlarında olduğu gibi iş hayatında da yapılması din tarafından yasaklanan davranışlar olarak haramların gözetilmesidir. “Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak “bu helâldir, şu da haramdır” demeyin”⁶⁰ ayetiyle sınırlarının Allah tarafından çizildiği belirtilen bu yasaklar çerçevesinde İslâm, kendisinden önce kazanç yolu olarak görülen bazı mesleklerle iştigali yasaklamış, diğer bir kısmına ise sınırlamalar ve düzenlemeler getirmiştir. Toplumsal ahlâkı zedelediği ve iktisadî bozulmalara yol açtığı için fuhuş⁶¹, faizcilik⁶² ve kumar⁶³ gibi bizzat kazanç yolu olarak görülen bazı faaliyetler yasaklandığı

⁵³ El-Bakara 2/143.

⁵⁴ En-Nebe, 11.

⁵⁵ El-Cuma /9-10.

⁵⁶ Şeybânî, s. 71; Mevsîlî, *el-İhtiyar li-ta’lîl-i’l-muhtar*, IV, 451.

⁵⁷ El-Müzzemmil 73/20.

⁵⁸ Bk. İbn Lebbûdî, s. 136; Elmalılı, VII, 5444.

⁵⁹ Şeybânî, *Kitâbu’l-kesb*, s. 72; Rivayetin İbn Ebu’d-Dünyâ tarafından aktarılan versiyonunda kazanç, cihaddan sonra zikredilmektedir. Bk. İbn Ebu’d-Dünyâ, *İslâhu’l-mâl*, s. 241.

⁶⁰ En-Nahl, 16/116.

⁶¹ En-Nûr 33. Fuhşun bir kazanç yolu olarak yasaklandığına dair Hz. Peygamber’in hadisleri için bk. Mâlik, “Buyû”, 68; Buhârî, “Buyû”, 113; “İcâre”, 20; Müslim, “Musâkât”, 40-41; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 63; Tirmizî, “Buyû”, 46.

⁶² En-Nisâ 4/161; er-Rûm 30/39.

⁶³ El-Mâide 5/90.



gibi, tüketimi dinen haram telakkî edilen şarap⁶⁴, domuz eti, ölmüş hayvan ve kan⁶⁵ gibi maddelerin üretim veya pazarlanarak kâr elde edilmesi de yasaklanmıştır. Kural olarak bizzat kendisi haram olan veya harama götüren her işin meslek edinilmesi yasaklanmış,⁶⁶ ilgili kısımlarda ayrıntıları üzerinde durulacağı gibi, bazı mesleklere tüketicinin olduğu kadar üreticinin de haklarını koruyan düzenlemeler getirilmiş, aldatma, ihtikâr, tefecilik ve sahtekârlık gibi haksız kazanç yollarının önü kapatılmıştır.⁶⁷

İslamî Terim Olarak “İlmu’l-Kesb” - “Çalışma İlmi”

Genel anlamda ilme verdiği değer olarak da yorumlanabilen “bilenlerle bilmeyenleri eşit görmeyen”⁶⁸ prensibiyle İslâm, çalışarak kazanç elde eden ferdin, sadece kendi çıkarlarını değil, toplumsal menfaati de göz önünde bulunduracak kadar işinde ehliyet ve liyakat sahibi olmasını istemektedir. Bu esas üzerine İslâm âlimleri “farz-ı kifâye” olarak gördükleri her bir meslekle uğraşanlara, bu mesleğin ilmine vakıf olmayı şart koşmuş ve İslâmî literatürde meslek bilgisi ve ehliyeti anlamına gelen “çalışma ilmi” (‘ilmu’l-kesb) kavramı geliştirilmiştir. İlmin elde edilmesinin her müslümana farz olduğunu⁶⁹ söyleyen Gazzâlî’ye göre, çalışan her müslümanın muhtaç olduğu çalışma ilmi vardır ve bu ilmi öğrenmesi farzdır. Çünkü ancak çalıştığı iş kolunun ilmini bilen bir kişi muameledeki bozucu unsurlara vâkıf olarak onlardan sakınabilir.⁷⁰ ‘İlmu’l-kesbin çalışan her müslümana farz olduğu görüşünü paylaşan İbn Lebbûdî, Hz. Ömer’in çarşıda dolaşırken meslek sahiplerine söylediği “işinde uzman olmayanlar bizim çarşımızda oturamaz”⁷¹ sözlerini aktarmaktadır.⁷² Konuyu tâcir örneğinde açıklayan Dımaşkî, ticaretle iştigal edenlerin malın tartılması, ölçülmesi, uzunluk veya diğer ölçü birimlerine göre değerlendirilmesi gibi hususlara vâkıf olması, ayrıca kâr artırma hususunda ölçülü davranma gibi hususları da bilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁷³ Bir müslümanın özellikleri olarak zikredilen

⁶⁴ El-Mâide 5/90.

⁶⁵ El-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; en-Nahl 16/115.

⁶⁶ Kal’acı, s. 52.

⁶⁷ Meslek ve sanatların icrasında zikredilen yolsuzlukların denetlenmesi, ayrıca tüketicinin olduğu kadar üreticinin de haklarının gözetilmesine yönelik sosyo-ekonomik bir kurum olarak daha Hz. Peygamber’in yaşarken çarşıları denetlemek üzere görevlendirilmiş bazı sahabilerle prototipi oluşturulmuş *hisbe* müessesesi sayesinde kalitesiz üretim, hatalı ölçüm, kötü işçilik ve hilekarlığın önü alınmaya çalışılmıştır. Muhtesiplerin görevleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mâverdî, *er-Rutbe fî talebi’l-hisbe*, s. 64-183; Şeyzerî, *Nihayetü’r-rütbe fî talibi’l-hisbe* s. 6-20; İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, s. 18 vd. Ayrıca bk. Kallek, *Asr-ı Saadet’te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 189-212.

⁶⁸ Ez-Zümer 39/9.

⁶⁹ Hz. Peygamber’in bu konudaki hadisi için bk. İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, X, 195.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 127.

⁷¹ Tirmizî, “Vitir”, 21.

⁷² İbn Lebbûdî, s. 149.

⁷³ Dımaşkî, s. 66-68.



dilinden ve elinden selamette olma⁷⁴, her bir çalışan müslümanın mesleğiyle ilgili bilgi ve bu bilgiye dayanarak kötü mal ve hizmet üretmeden, işini insanlara maddî ve manevî herhangi bir zarar vermeden, onların faydasına gerçekleştirmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir.⁷⁵

İnananlarını sadece bedenî ibadetlerle değil, malî ibadetlerle de mükellef kılan İslâm, çalışarak kendi ihtiyaçlarının yanı sıra Allah’ın rızasını da kazanan fertlerden aynı zamanda içtimaî huzur ve mutluluğa, toplum hayatını rahatlatmaya katkıda bulunmalarını istemektedir. İnsanoğlunun ömrü, vücudu ve bilgisiyle amel etmesi gibi malından da sorumlu tutulması, kazancını nereden sağladığı titizlikle nereye harcadığı konusunda da sorgulanacak olmasının⁷⁶ temelinde, bu toplumsal mutluluğun gözetilmesi yatmaktadır. Bu bakımdan toplumdaki sosyal ve iktisadî tabakalaşmanın derinleşmesinin önlenmesi ve mal varlığına bağlı olmaksızın insanlar arasında bir dayanışma ve ülfet oluşturulması için, kişilerin senede bir defaya mahsus olmak üzere vermesi istenen, miktarı ve sınırları dinen belirlenmiş zekât, zaman ve miktarı hususunda şahısların muhayyer bırakıldığı sadaka gibi infak müesseseleri de çalışmanın İslâmî değerleri arasında zikredilebilir. Zenginlerin mallarında muhtaç ve yoksulların hakkı olduğunu bildiren⁷⁷ Kur’ân-ı Kerîm aralarında yoksul, düşkün, köle, yolcu ve borçluların da bulunduğu zekât verilecek kimselere⁷⁸ zekât verirken övgüye layık bir zenginlik örneği sergilemelerini ve malın iyisinden vermelerini öğütlemektedir.⁷⁹

İslâmî çalışma konusunda son bir husus olarak yanlış değerlendirmeler sebebiyle hatalı sonuçlara götüren “tevekkül” kavramı üzerinde durulmasında da fayda vardır. Deist bir yaratıcı anlayışını reddeden İslâm’da Allah-insan arasındaki sürekli bir etkileşime işaret eden, inananın inanç, ibadet, düşünce ve ahlâk sistemini köklü surette etkileyen bu Kur’ân terimi⁸⁰, daha İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren amacından saptıranların bulunduğu, Hz. Ömer’le ilgili Şeybânî’nin aktardığı şu rivayetten de anlaşılmaktadır: “Sürekli ibadetle meşgul olan bir topluluğun yanından geçen Hz. Ömer, onların kim olduğunu sormuş ve kendisine “mütevekkililerdir” (mütevekkilûn/المُتَوَكِّلُونَ) cevabı verilmiştir. Tevekkülün suiistimal edilmesine sert çıkan Hz. Ömer: “Hayır, onlar tevekkül edenler değil, bilakis çalışmayarak insanların sırtından geçinen bedava yiyicilerdir (müteekkilûn/المُتَّكِلُونَ). Gerçek mütevekkil, tohumu toprağa attıktan sonra Rabbine tevekkül edendir” cevabını vermiştir.⁸¹ Kişinin kendisinden istenen çalışmayı gerçekleştirdikten sonra so-

⁷⁴ Hz. Peygamber’in bu hadisi için bk. Buhârî, “İman”, 4-5; Müslim, “İman”, 64-65; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 2.

⁷⁵ Kılıç, s. 133.

⁷⁶ Tirmizî, “Kıyâme”, 1; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, XX, 60.

⁷⁷ Ez-Zâriyât 51/19; el-Me’âric, 70/24-25.

⁷⁸ Et-Tevbe 9/60.

⁷⁹ El-Bakara 2/267.

⁸⁰ Tevekkülün inananlarda bulunması istenen bir vasf olarak geçtiği ayetler için bk. en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/23; et-Tevbe 9/51; el-Furkân 25/58; el-Mümtehine 60/4; et-Talâk 65/3.

⁸¹ Şeybânî, s. 88.



nucunu Rabbinin takdirine bırakarak beklemesi hali olan tevekkülü, çalışmaksızın bir mükâfatla ödüllendirileceği şeklinde yanlış yorumlayarak amacından saptıranlara karşı Hz. Ömer'in bu tavrının, İslâm düşünürlerinin genel tutumunu yansıttığı söylenebilir.⁸²

Mesleklerin Kutsal Kökeni – Zanaatkar Peygamberler

El emeğine dayalı çalışmanın önemine katkıda bulunması açısından, yaşamları dinin değer, ideal ve temel ilkelerinin somut davranışlara döküldüğü ve Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle inananlarca örnek alınmaları gereken peygamberlerin⁸³ bir yolu olduğu gerek Kur'an ve Hz. Peygamber, gerekse buna dayalı çalışarak kazanmanın önemini savunan İslâm âlimlerince vurgulanan bir husustur.⁸⁴ Sadece sıradan insanların değil, birer beşer olarak peygamberlerin de Allah'ın lütfu olan temiz ve helâl rızıklardan yararlanmalarını, güzel amel ve hareketlerde bulunmalarını isteyen Kur'an⁸⁵, bazı peygamberlerin el emeğine işaret etmektedir. Kavminin ileri gelenlerinin kendisiyle alaylarına rağmen Rabbinin emriyle gemi yapımına devam eden Nuh⁸⁶, sekiz-on sene arasında bir süre Hz. Şu'ayb'ın yanında ücretli çoban olarak çalışan⁸⁷ ve asasıyla davarlarına yaprak silken Hz. Mûsâ⁸⁸, kendisine zırh yapma sanatı öğretilen ve emeğinden övgüyle bahsedilen Dâvûd⁸⁹, Kur'an'ın el emeğini methettiği peygamberlerdendir.

Örnek insan ve hakiki mürşid olarak gönderilen peygamberlerin birçoğunun geçimini helâl yollardan kazanarak sağladığı hususu, onların çalışmalarından övgüyle bahseden Hz. Peygamber'in sözlerinde de vurgulanmaktadır. "Hiçbir kimsenin el emeğinden daha faydalı bir kazanç yemediğini" söyleyen Resûlullah'ın, Davud peygamberin de elinin emeğinden yediği⁹⁰ ve kendisinin de aralarında bulunduğu pek çok peygamberin çobanlıkla iştigal etmiş olduğuna dair sözleri⁹¹ bu bağlamda zikredilebilir.

İslâmî literatürün çalışarak kazanmanın önemi üzerine kaleme alınmış *Kesb*, *İktisâb* ve *Mekâsib* türü eserlerinde de, peygamberlerin el emeğine değer verdikleri ve birer meslek sahibi oldukları, çalışmayı teşvik edici unsurlar olarak üzerinde durulan hususlardır. Kazanmanın, örnek alınmaları istenen peygamberlerin yolu olduğunu⁹² söyleyen

⁸² Meselâ bk. Şeybânî, s. 81 vd.; Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 48, 61-65; Mevsilî, IV, 452.

⁸³ El-En'âm 6/90.

⁸⁴ Bu görüşün ilk savunucularından olması hasebiyle bk. Câhiz, "Medhu't-ticâre ve zemmu 'ameli's-sultân", *Resâil*, III, 257.

⁸⁵ El-Mu'minûn 23/51.

⁸⁶ Hûd 11/37-38.

⁸⁷ El-Kasas 28/26-27.

⁸⁸ Tâhâ 20/18.

⁸⁹ El-Enbiyâ 21/80; Sebe' 34/10.

⁹⁰ Buhârî, "Buyâ" 15; İbn Hanbel, II, 314.

⁹¹ Bk. İbn Hişâm, s. 160; Buhârî, "İcâre", 2; İbn Sa'd, I, 125; Buhârî, "İcâre", 2; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 286; Şâmî, II, 211-212.

⁹² El-En'âm, 90.



Şeybânî, insanların ilk atası olan Hz. Âdem’in aynı zamanda ilk defa geçimi için çalışan ve ilk kez tarımla iştilal eden kişi olduğunu, Hz. Nûh’un marangoz, Hz. İdrîs’in terzi, Hz. İbrâhim’in manîfaturacı, Hz. Dâvud’un zırh yapımcısı, Hz. Süleyman’ın hasır sepet yapımcısı, Zekerîya peygamberin marangoz olduğuna, Hz. İsâ’nın ise annesinin eğirdiği iplikleri satmakla geçindiğinden bahsetmektedir.⁹³ Hz. Âdem’in çiftçi ve dokumacı, Hz. İdrîs’in terzi ve hattat, Hz. Nûh ve Hz. Zekerîya’nın marangoz, Hûd ve Sâlih peygamberlerin tâcir, Hz. İbrâhim’in ziraatçı, Hz. Eyyûb’un ziraatçı, Hz. Dâvud’un demirci, Hz. Süleyman’ın sepet yapımcısı, Hz. Mûsâ, Hz. Şuayb ve Hz. Muhammed’in çobanlıkla iştilal ettiği şeklinde meslek sahibi peygamberlerin listesini daha da genişleten Hubeyşî’nin⁹⁴ ve yine çalışarak geçimlerini sağlayan örnek kişiler olarak peygamberlerin mesleklerini tâdat eden Mevsilî’nin⁹⁵ bu konudaki rivayetlerinde de, peygamberler çalışarak kazanç sağlayan şahıslar olarak örnek gösterilmektedir.

Hz. İsâ örneğinde peygamberlerin kazanç elde etmekle nafîle ibadete karşı tutumunu, ibadet-çalışma arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından aşağıdaki rivayet zikredilmeye değer: “Hz. İsâ bir gün ibadetle meşgul olan bir şahsın yanından geçer ve ne yaptığı sorar. Bunun üzerine kişi, ibadet ettiğini bildirir. Hz. İsa aynı kişiye geçimini nasıl sağladığını sorunca geçiminin kardeşi tarafından sağlandığı cevabını alır. Bunun üzerine nafîle ibadetle iştilal eden bu şahsı değil, onun ve ailesinin geçimini kazanan kardeşinin emeğini takdir ederek: “Asıl ibadet eden kardeşindir” şeklinde cevap verir.⁹⁶ Yine demircilik ve zırh yapımı sanatına vakıf bir peygamber olarak bilinen Hz. Dâvud’un bu sanatı, geçimini devlet hazinesinden karşıladığı için Cebrâil (a.s.) tarafından kınanması üzerine Allah’tan kendisine bir sanat öğretmesini istediği ve kendisine vahiy yoluyla öğretilen bu meslekle geçimini sağlamaya başladığına dair rivayet⁹⁷, peygamberlerin çalışma ve meslek sahibi olmaya verdikleri önem bağlamında aktarılan haberlerdendir.

Peygamberlerin birçoğunun meslek sahibi olduğu ve bu mesleklerin kendilerine vahiy yoluyla tebliğ edildiği yönündeki rivayetlerden de anlaşıldığı gibi, insanlığın umumî menfaatine hizmet eden ve medeniyetlerin temelini teşkil eden sanatların teşekkülü kutsal kitaplara ve dolayısıyla ilâhî menşee dayandırılmıştır.⁹⁸ İnsanların birbirine muhtaç ola-

⁹³ Şeybânî, s. 74-78.

⁹⁴ Hubeyşî, s. 6.

⁹⁵ Mevsilî, IV, 451-452.

⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 124; İbn Asâkir, XLVII, 468.

⁹⁷ Şeybani, s. 77; İbn Lebbûdî, s. 141.

⁹⁸ Meselâ insanlığa faydasından dolayı çekic, köruk ve örs gibi demircilik âlet edevatı mucizevî addedilerek kutsal alana nisbet edilmiştir. Bk. Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, s. 30. Tevrat’ta “tunç ve demir, bütün keskin âletleri döven” şahsın Tubal-kaini olduğu belirtilmektedir. Bk. Tekvin 4/22. Benzer düşüncenin İslâm literatüründeki karşılığı için krş. İbn Sa’d, I, 35; Taberî, *Târih*, I, 128, 130; a.mlf., *Tefsîr*, XXVII, 237; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 316; İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 381. Yine ziraat ve hayvancılık gibi insanlığın iki temel geçim kaynağının Hz. Âdem’in oğulları Hâbil ve Kâbil’e dayandırılmasına dair rivayetlerin aynı düşüncenin ürünü olduğu söylenebilir (bk. Taberî, *Târih*, I, 137; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 222; İbn Asâkir, XLIX, 37).



rak yaratılmış olmaları dolayısıyla bir bakıma insanlığın doğuştan nâkıs olduğunu ileri süren Râgıb el-İsfahânî, bu sebeple onların yaşamlarını kolaylaştıran ve insanüstü bir kaynaktan gelmesi zorunlu olan mesleklerin Allah tarafından öğretilmiş, yüksek bir maddeden vahyedilmiş veya rüyada öğretilmiş olduğunu savunmaktadır.⁹⁹ Benzer görüşler, genellikle insanlığın faydasına olan ilim ve sanatların vahiy kaynaklı olduğu ve peygamberler vasıtasıyla insanların hizmetine sunulduğu düşüncesinden hareketle nübüvvetin gerekliliğinin isbatı bağlamında İslâm düşünürlerince de savunulmuştur.¹⁰⁰ Bu şekilde bir bakıma kökenlerinin kutsallığı düşüncesinden hareketle ilâhî menşeli görülen mesleklerle saygınlık kazandırılarak müntesiplerinin sanatına olan bağlılığının ve saygısının artırıldığı da söylenebilir.¹⁰¹

İslam Öncesi Uygarlıklarda Mesleklere Bakış

Bu noktada genelde ortaçağın diğer medeniyet ve toplumlarının, özelde ise İslâmîyet'in aralarında doğup neşet ettiği VII. yüzyıl Araplarının çalışma ve meslek edinmeye bakışlarıyla, Hz. Peygamber ve onun timsalinde İslâm'ın tutumunun karşılaştırılmasında sosyo-kültürel açıdan meslek ve kazanç yollarına karşı tutumun geçirdiği değişim ve dönüşümün bir bütünlük içinde değerlendirilmesi açısından fayda vardır.

Beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi aslî beşerî ihtiyaçlar, insan olma gereği bütün toplumlarda aynı olduğu için, kültür ve medeniyetler arasında çalışma anlayışıyla ilgili farklılıkların asıl kaynağını oluşturmamaktadır. Öyleyse çalışmanın anlam ve değerini belirleyen unsurların, aynı zamanda toplumun fertlerinin davranışlarını düzenleyen, sınır ve çerçevesini çizen dinî, ahlâkî ve sosyo-kültürel değer ve zihniyetlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda insanın genel dünya görüşünü şekillendiren bu unsurlardan belki de en etkili olarak dinî inançların, onun çalışmaya yönelik tutum ve zihniyetini de derinden etkileyeceği için, bir ferдин dünyevî bir davranışının büyük ölçüde onun mensubu bulunduğu dinî düşüncenin etkisi altında gerçekleştiği söylenebilir.¹⁰²

a. Batı Toplamlarında

Toplumların yapısına bağlı değer ölçülerine yansıyan, her çağ ve toplumun hâkim anlayışında önemli bir unsur olan çalışmaya biçilen bu değer, özellikle eskiçağın savaşçı topluluklarında bir isteksizlik karakteri taşımakta, zorunlu işler kadın ve yabancılara, hassaten köleleştirilmiş harp esirlerine yaptırılan bir iş olduğu yönündeydi.¹⁰³ Çalışmayı sadece yaratıcı bir eylem olduğu sürece önemseyen Antik Yunanlılar, yaratıcı bir eylem

⁹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 387.

¹⁰⁰ Nübüvvetin isbatı bağlamında, insanlığın bekâsı için gereken zarurî meslek ve zanaatların peygamberler yoluyla insanlığa öğretildiğine dair kelâm literatüründeki bu görüşler için meselâ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu) s. 276-277; Neseî, *Tebîrâtı'l-edile* (thk. Claude Salame), I, 473-474.

¹⁰¹ Hz. Âdem-tarımcılık örneğinde bu görüşü destekleyen rivayet için bk. Hubeyşî, s. 7-8.

¹⁰² Macit, s. 260-262.

¹⁰³ Lederer, "Labor", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VII, 615. Krş. Ayas, s. 10.



karakteri taşımayan herhangi bir meslek veya faaliyeti hoş karşılamamakta ve böyle bir çalışmanın ancak Greklerin dışında tutulan köle ve esirlerin işi olabileceği görüşündeydiler.¹⁰⁴ Aristokrasi kültürünün, kölelerin hizmet ve mal üretimi sayesinde mümkün olduğu Eski Yunan şehir devletlerindeki¹⁰⁵ hâkim anlayışa göre, çalışma bir yurttaşın özel uğraşmalarını engellemekte, sadece aşağılık işlerle onun zamanının boşuna harcanması olmayıp aynı zamanda onu gereksiz meşgul etmekte ve erdem üzerinde araştırmasını zorlaştırmaktaydı.¹⁰⁶ Eski Yunanlıların meslek ve zanaatlara karşı bu tutumunun temelinde yatan felsefenin izleri, Aristo’nun (ö. 322) asıl amaç olarak gördüğü “ideal devlet” anlayışıyla ilgili düşüncelerinde sürülebilir. Ona göre, bir devletin mükemmel bir şekilde idare edilebilmesi için ihtiyacı olan “adâletli yurttaş”ın, faziletini geliştirebilmesi ve devlet ödevlerini görebilmesi için boş zamana sahip olması gerekir. Oysaki zanaat, ticaret, işçilik veya çiftçilik fazileti düşüren ve zedeleyen uğraşılardır ve bu sebeple yaptığı iş fazilet bilgisine ihtiyaç göstermeyen kimselerin – köle ve barbar gibi devlette payı olmayanların – işidir.¹⁰⁷

Sanatların toplumun alt tabakasının uğraşısı olduğuna dair Roma-Bizans merkezli Avrupa’daki bu yaygın kanaat ancak Geç Ortaçağa doğru değişmeye başlamış, saygınlık kazanmaya başlayan zanaatsal uğraşı “yedi mekanik sanat” (*Agricultura*: Tarım ve bahçecilik; *Aurifabra*: Kuyumculuk ve diğer dövme sanatları; *Mercatoria*: Gemicilikle birlikte ticaret; *Architectura*: Mimarlık; *Venatoria*: Avcılık; *Cyrurgia*: Ev ilaçları hazırlama sanatıyla birlikte tedavî sanatı; *Tympanistria*: Gösteri/oyun sanatı) o döneme kadar saygın uğraşılar olarak kabul edilen “yedi serbest sanat”ın (Gramatik, Retorik, Diyalektik, Aritmetik, Geometri, Astronomi ve Müzik sanatı) karşısında yerini alabilmiştir.¹⁰⁸

b. Doğru Toplumlarında

Fertlerinin zorunlu bir hiyerarşi içinde kast veya sosyal sınıflara ayrıldığı Doğunun Hint ve Pers gibi eski uygarlıklarında da kişiler meslek veya kazanç yolu seçme gibi temel insanî hürriyetten ya tamamen mahrum bırakılmakta veya sınırları çizilmiş bir özgürlük alanına sahip olmaktaydılar. Ferdin iştigal ettiği meslek veya kazanç yolu, müntesibi bulunduğu dinin düşüncesini yansıttığı kadar, onun toplumdaki sosyo-ekonomik konumunu da belirlemekteydi. İran’da Avesta döneminde üç, Sâsânîler döneminde ise dört toplumsal sınıf vardı. Bunlar ruhbanlar, savaşılar, memurlar ve son olarak köylü ve sanatkarların içinde bulunduğu halk sınıfıydı ki, her sınıf kendi içinde pek çok meslekî alt-gruplara bölünmüştü.¹⁰⁹ Toplumsal statü belirlemede irsî avantajların kişisel başarıdan daha çok etkili olduğu Hint toplumundaki kast sistemi, kişileri farklı toplumsal düzey-

¹⁰⁴ Mengüşoğlu, s. 206.

¹⁰⁵ Lederer, a.mad., s. 616.

¹⁰⁶ Ayas, s. 11.

¹⁰⁷ Aristo, s. 210-211.

¹⁰⁸ Bk. Tez, s. 40.

¹⁰⁹ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 248.



lerde dondurarak hiyerarşik ve sosyal bir teşkilat oluşturmaktaydı.¹¹⁰ Eski Yunanlılardaki gibi aşağı yaratık olarak görülen zanaat ve meslek erbabının aynı dönem Çin ve Japonya gibi Doğu toplumlarındaki konumu nisbeten daha saygıdeğer bir karakter taşımaktaydı.¹¹¹ Hindistan'daki kadar şiddetli olmamakla birlikte daima kastlar halinde bölünen İmparatorluk dönemi Çin toplumu, Konfüçyanizm'in prensip olarak bütün insanların temeldeki eşitliğini farzetmesiyle birlikte fiiliyatta bunun zıttı görünüm arz etmekteydi. Çin toplumu uzun bir süre dört veya beş sosyal grubu ihtiva etmiştir: Asiller (daha sonra bilginler), çiftlik sahipleri, sanatkârlar ve son olarak askerlerin de dâhil olduğu hizmetçi sınıflar.¹¹²

Toplumsal bütün fertlerini sosyal açıdan eşit gören, üstünlüğü yalnızca bilgi¹¹³ ve Allah'a olan itaat ve bağlılık ölçüsünde kabul eden¹¹⁴ İslâm, yukarıda zikredilen, meslek ve sanat tercihi bakımından fertlerinin doğuştan belli kast ve zümrelere mensup olduğu Doğu ve Batı'nın monarşi, aristokrasi veya demokrasiye dayalı devlet düzenlerindeki din ve düşünce anlayışlarından köklü şekilde temayüz etmektedir. Sâsânî imparatorluğundaki aşılmasız toplumsal sınıflar ve Hint kültüründeki kast sistemi örneklerinden hareketle İslâm'ın zikredilen medeniyetlerden ayrılan bu yönüne dikkat çeken Bîrûnî (ö. 453/1061), mesleklerin hiyerarşik kökeninin, çeşitli toplumlar da tesis edilen katı toplumsal ve dinî tabakalarla doğrudan ilgili olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁵

c. İslam Öncesi Arap Toplumunda

İslâm'da gerek sınırları katı bir şekilde belirlenmiş sosyal ve toplumsal sınıflardan, gerekse bu sınıflar içine hapsedilmiş belirli meslek kollarından bahsedilemeyeceği gibi, meslekler hiyerarşisinde de katı ve zorunlu bir sıralama söz konusu değildir. Şüphesiz ki toplum ve kültürler arasındaki oranı değiştirmekle birlikte, Eski ve Ortaçağlar boyunca iktisadî hayat ve toplumsal iş bölümündeki rolü göz ardı edilemeyecek boyutlarda olan kölelik, İslâm vahyinin indiği toplumda da çalışma sisteminin bir unsuruydu. Gerek yerleşik gerekse göçebe olsun köleliğin kabul gördüğü bütün iktisadî sistemlerde olduğu gibi, İslâm'ın zuhuru tanık olan Arap toplumunda da köleliğin ortaya çıkardığı bir aristokrasi sınıfı da bulunmaktaydı ki, bunların sanat ve meslekler hiyerarşisiyle ilgili Câhiliye zihniyetine dayalı görüşleri¹¹⁶, çalışmanın ileriki ve ilgili kısımlarında İslâmî zihniyetle mukayese sadedinde vurgulanacaktır. Bununla birlikte, burada "demircilik" örneğinde bir meslekle ilgili zihniyet değişikliğine dikkat çekilmesi faydalı görülmektedir.

¹¹⁰ Wach, s. 247-248

¹¹¹ Lederer, a.m.d., s. 616.

¹¹² Wach, s. 248-249.

¹¹³ Ez-Zümer 39/9.

¹¹⁴ El-Hucurât 49/13.

¹¹⁵ Onun bu görüşleri için bk. Altınay, s. 48.

¹¹⁶ Cahiliye dönemi Araplarının meslek ve sanatlara yönelik görüşleri ile ilgili genel bilgi için bk. Vâzih Samed, *es-Sinâ'a ve'l-hıraf 'inde'l-'Arab fi'l-'asri'l-câhilî*, s. 15-16; Cevad Ali, VII, 543-547; Grabar, *The Formation of Islamic Art*, s. 80 vd.



İslâm öncesi Arap toplumunun belli bir kesimince (özellikle Adnânî kabilesine mensup kuzey Araplarına) demircilik, genel olarak el sanatlarıyla uğraşan köle anlamını içeren kayn (القَيْن)¹¹⁷ kelimesiyle ifade olunmakta ve toplumda köle ve aşağı sınıftan insanların uğraştığı bir meslek olarak addedilmekteydi.¹¹⁸ Oysaki “el-Hadîd” adında müstakil bir surenin¹¹⁹ yer aldığı Kur’ân-ı Kerîm’de demirin insanoğlu için pek çok faydası olduğu vurgulanmakta¹²⁰, ayrıca Tanrı’nın Dâvud peygambere demirden zırh imal etme sanatını öğrettiğinden bahsedilerek¹²¹ demircilik yerilmek şöyle dursun, bilakis peygamber mesleği olarak yüceltilmektedir. 8/630 senesi gibi İslâm’ın Arabistan genelinde zafere ulaştığı bir dönemde ve Medîne’nin saygın kabilelerine mensup birçok kadın sahabînin Resûlullâh’ın oğluna sütanneliği yapma şerefine erişebilmek için adeta rekabet ettiği bir ortamda, oğlu İbrâhim’e Medîneli bir demircinin hanımını sütanne olarak seçen Hz. Peygamber,¹²² bu davranışıyla içinden çıktığı toplumun mesleklerle yönelik tavrına karşı adeta meydan okumuş, el emeği ve alın terine dayalı kazanca hak ettiği saygınlığı vermenin örneğini göstermiştir.

İslam Düşüncesinde Meslekler Hiyerarşisi

Demircilik misalinde İslâm’ın cahiliye insanının zihniyetindeki mesleklerle karşı tutumunu değiştirip-dönüştürdüğünü gösteren bu karşılaştırmamızın ardından üzerinde durulması gereken bir diğer husus, İslâm düşüncesinde mesleklerin hiyerarşisi ve sıralamasına yöneliktir. Şüphesiz ki bu düşüncenin kaynağı İslâm’ın el emeği ve mesleklerle yönelik değer ölçülerine, bir taraftan bu ilkeler doğrultusunda terbiye edilen ve diğer taraftan toplumun bir ferdi olarak yaşamını sürdüren Hz. Peygamber’in sünnetine dayanmaktadır.

Genelde âlemin nizamı, özelde ise İslâm toplumunun sosyo-ekonomik yapısıyla birebir ilişkisi sebebiyle İslâm düşünce sisteminde mesleklerin tasnifine yönelik tutum veya tavırlar, mesleklerin helâl-haram, mubâh-mekrûh, yararlı-yararsız olması yönündendir. İslâmî çalışmanın değer ve ilkeleriyle ilgili daha önce de değinildiği gibi, kural olarak bizzat kendisi haram olan veya harama götüren herhangi bir şeyin meslek edinilmemesi, İslâm âlimlerince ittifakla kabul edilmiş, fuhuş, içki ticareti, kâhinlik, sihirbazlık ve ağıt-

¹¹⁷ Bk. Halil b. Ahmed, V, 219; Râzî, *Muhtâr*, s. 233; Firûzabâdî, *el-Kâmûs*, I, 1582; İbn Sîde, *el-Muhassas*, VI, 314; İbn Manzûr, XIII, 351.

¹¹⁸ Demirciliğin hor görülen köle mesleklerinden sayıldığına dair çarpıcı örnekler oluşturması bakımından Kureyşli Hakîm b. Hizâm (Bk. Zubeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, s. 82; İbn Asâkir, XV, 127) ve Benî Esed kabilesinden Semmâk b. Mahreme (Bk. Kelbî, *Cemhere*, s. 186-187; Belâzurî, *Fütûh*, s. 329; İsfahânî, *el-Eğânî*, VIII, 313; İbn Sallâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli’s-suarâ*, II, 470-71) ile ilgili rivayetlere de bakılabilir. Geniş bilgi için bk. Azizova, Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler, İstanbul 2011, “Demircilik”.

¹¹⁹ El-Hadîd 57/1-29.

¹²⁰ El-Hadîd 57/25.

¹²¹ Enbiya 21/80; Sebe 34/10.

¹²² İbn Sa’d, I, 136; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 63; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 194; Müslim, “Fadâil” 15; İbn Hibbân, VII, 162; Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 69; İbn Abdülber, *el-İstî’âb*, I, 55; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 175.



çılık gibi meslekler dinen haram olarak kabul edilmiştir.¹²³ Bu sınırlar dışında kalan mesleklerin herhangi birisinin beşerî ihtiyaçlardan birini karşıladığı, hayatı kolaylaştırdığı, âlemin nizamının devam etmesine katkıda bulunduğu sürece iştilgal edilmesinin mubah olduğu yönündeki İslâm âlimlerinin genel görüşünü savunan Şeybânî, “âdi” görülen mesleklerin sadece zaruret halinde uğraşılacağını savunanları eleştirmektedir.¹²⁴

Mesleklerin tasnifinde “insanların en faydalısı insanlara en faydalı olanıdır” prensibinden¹²⁵ hareket eden İslâm âlimleri ticaret, tarım ve el sanatlarının tamamını kapsayan zanaatları tasnif sıralamasındaki yerleri değişebilmekle birlikte en önemli meslekler olarak görmüşlerdir.¹²⁶ Meslekler arasında faydası daha genel olduğu için ziraatın daha faziletli olduğuna dair âlimlerin çoğunluğunun görüşünü paylaşan Şeybânî, ziraatın sadece onunla uğraşmanın değil, diğer insanların yanı sıra hayvan ve kuşların da yararlandığı bir meslek olması sebebiyle daha üstün olduğunu savunmaktadır.¹²⁷ Kazanç yollarını ziraat, sanat ve ticaret olmak üzere üçlü tasnife tabi tutan ve tasnife yönelik İslâm âlimlerinin farklı görüşlerinden bahseden Hubeyşî, insanların ziraî ürünlere bağımlılığı sebebiyle bazı âlimlerce farz-ı kifâye olarak adlandırılan ziraatı, benzer gerekçelerle daha üstün görmekte ve konuyu destekler mahiyetteki ayet ve hadislerden örneklerle görüşünü savunmaktadır.¹²⁸ Câhiz başta olmak üzere Gazzâlî ve bu konuda *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* isimli müstakil bir eser kaleme almış olan Dımaşkî gibi müellifler ise çeşitli bölgelerde imal edilen ve farklı ihtiyaçları karşılayan ticarî emtiayı bir bölgenin insanının hizmetine sunduğu ve böylece toplum genelinde faydası bakımından daha faziletli bir konuma sahip olduğu için ticaretin diğer mesleklerden üstünlüğünü savunmuşlardır.¹²⁹

Toplum hayatındaki mesleklerin birbirine göre konumunu insan vücudundaki uzuvlarla karşılaştırarak konuya farklı perspektiften bakan Râgıb el-İsfahânî, mesleklerin de kalp, ciğer ve beyin gibi asıl uzuvlara hizmet eden mide ve damarlar gibi ikincil, el ve kapatıcı diğer kısımlar gibi üçüncül dereceden önemli konumundan bahsetmektedir. Meslekleri de vücut uzuvları gibi önemli bakımından üçlü kategoride değerlendiren düşünür, ziraat, dokumacılık, bina yapıcılığı ve siyaset gibi dünyanın onsuz olmayacağı meslekler; demirci ve eğirici gibi birincilerin mesleğine hizmet edenler ve son olarak ziraatçı için değirmenci ve ekmekçi, dokumacı için terzi gibi birincilerin istihsal ettiği asıl ürünlerin değerlendirilerek piyasaya sunulmasına hizmet eden meslekler şeklinde bir tasnife gitmektedir.¹³⁰

¹²³ Bk. İbn Lebbûdî, s. 223-229; Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 88; Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler için bk. Kal'acı, s. 52 vd.

¹²⁴ Şeybânî, s. 136-137.

¹²⁵ Şeybânî, s. 147.

¹²⁶ Şeybânî, s. 140; Hubeyşî, s. 8; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 451; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 385-386; Mâverdî, s. 307-311. Bazı müelliflerin bu sıralamada askerlik ve siyaset gibi meslek olarak niteledikleri konular, devlet görevleri arasında yer aldığı için konunun dışında tutulmuştur.

¹²⁷ Şeybânî, s. 147.

¹²⁸ Hubeyşî, s. 8-21.

¹²⁹ Bk. Câhiz, “Medhu't-ticâre ve zemmu 'ameli's-sultân” *Resâil*, III, 256-268; Gazzâlî, II, 125-126; Dımaşkî, s. 69 vd.

¹³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 385.



Mesleklerin taksiminde önemli bir kriter olarak ameli-ilmî yönüne dikkat çekilmiş,¹³¹ fıkıh, dil, hendese gibi “ilmî mesleklerle” iştigal edenlerden farklı olarak dokumacılık, tarım, yün ve keten eğiriciliği gibi ameli mesleklerle iştigal edenlerin belli bir tecrübe edinecek kadar bu meslek hakkında bilgi sahibi olduktan sonra bunu bir egzersiz gibi devam edebileceğini, bu sebeple sürekli kendini geliştirmeyi gerektiren ilmî mesleklerden daha düşük olduğu savunulmuştur.¹³² Sanatların sıralamasında İslâm âlimlerince dikkate alınan bir diğer ölçüt de, konusu ve amacı bakımından mesleğin konumudur. Dimaşkî’nin de ifade ettiği gibi, bir tabibin mesleğine konu teşkil eden insan, bir marangozun mesleğine konu teşkil eden ahşaptan daha değerli olduğu gibi, tabibin insan sıhhatinin muhafazası veya hastalığın tedavisine yönelik uğraşısı da, tahtayı divan, kapı vs. eşyalara dönüştürmesinden daha önemlidir.¹³³ Yine kasaplık, hacamatçılık ve çöpçülük gibi mesleğine konu olan nesnenin necaset sayılması veya sanatının icrası sırasındaki faaliyetin iticiliği bakımından bazı meslekler bayağı olarak görülmüşse de¹³⁴, sosyal ve teknolojik gelişmelerin önemli derecede değiştirdiği ve geliştirdiği bu mesleklerden onlara bayağılık vasfı kazandırmış olan illetlerin ortadan kalkmasıyla bu mesleklerin bayağılık hükmü de kalkmıştır.¹³⁵

SONUÇ

İslam iktisadı tarihinin önemli kaynak eserleri olan “Kesb” literatürünün yanı sıra, konuya ilişkin âyet ve hadislerden de yararlanılarak erken dönem fütüvvet teşekküllerine zemin oluşturan dini dinamikler üzerinde duruldu. Bu dinamiklerin temelini oluşturan başlıca yaklaşımlar şu şekilde özetlenebilir:

Yaratılış olarak zayıf halk edilmiş insanoğlunun diğer hayvanlardan daha fazla ihtiyaç sahibi olduğu, kendi türüne hayvandan daha fazla bağımlı olduğunu gereği doğuştan medenî olması gerçeği; Bu özellikleri dolayısıyla insanın kaçınılmaz olarak toplum ve cemiyetler halinde yaşamaya mahkûm olması; İdeal bir toplum düzenini ifade eden “müminler bina gibidirler, birbirini ayakta tutarlar” hadisi gereği olarak çeşitli mesleklerden insanların her birisinin bu ihtiyaçlardan birini karşılamasıyla gerek kendisine, gerekse diğerlerine yarar sağlar ve böylece herkesin birbirine faydalı olduğu bir düzen kurulması; Her bir meslek erbabının sanatının icrasında kullandığı hammadde ve âlet-edevat bakımından bile diğer mesleklere bağımlı olması gerçeği; İnsanoğlunun bu medenî bağımlılığı dikkate alınarak hayatın idame edilmesi için zaruri olan mesleklerin insana yardımcılarından öğretilmesi – mesleklerin peygamberler tarafından başlayan kutsal kökenleri.

¹³¹ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a*, s. 419; Dimaşkî, s. 59-60.

¹³² Meselâ bk. Dimaşkî, s. 59 vd.

¹³³ Dimaşkî, s. 62.

¹³⁴ Meselâ bk. İbn Lebbûdî, s. 220. Ayrıca farklı mezheplerin bayağı olarak gördükleri mesleklerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kal’acı, s. 49-50.

¹³⁵ Kal’acı, s. 50.



KAYNAKÇA

- Aristo (1983). *Politika* (trc. Mete Tunçay), İstanbul.
- Atalay, Orhan (1993). *Kur 'ân-ı Kerîm 'de İnsan-Metâ İlişkisi ve Çalışmanın Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayas, M. Rami (1994). *Kur 'an-ı Kerim 'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*, İzmir.
- Azizova, Elnura (2011). *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İstanbul: ISAM yayınları.
- Bardakoğlu, Ali (1986). "İslâm Hukukunda İşçi-İşveren Münasebeti", *İslâm 'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*, s. 167-252 İstanbul.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066). *es-Sünenü 'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (1979). *Resâilu Câhiz* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire. "Hüceci'n-nübüvve", III, 223-281; "Medhu't-ticâre ve zemmu 'ameli's-sultân", IV, 252-258.
- Cevad Ali (1980). *el-Mufasssal fî tarihi 'l- 'Arab kable 'l-İslâm*, I-X, Beyrut.
- Çağrıçı, Mustafa. "Kesb", *DİA*, XXV, 302-304.
- Dımaşkî, Ebû'l-Fazl Ca'fer b. Ali (1977). *el-İşâre ilâ mehâsini 't-ticâre* (thk. Büşrâ Çorbacı), Kahire.
- Dımaşkî, Ebû'l-Fazl Ca'fer b. Ali (1977). *el-İşâre ilâ mehâsini 't-ticâre* (thk. Büşrâ Çorbacı), Kahire.
- Eliade, Mircea (2003). *Demirciler ve Simyacılar* (trc. Mehmet Emin Özcan), İstanbul.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1939). *Hak Dini Kur 'ân Dili*, I-IX. İstanbul.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1939). *Hak Dini Kur 'ân Dili*, I-IX. İstanbul.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs (1984). *Ahbâru Mekke fî kadîmi 'd-dehr ve hadîsîh* (thk. Abdulmelik Abdullâh Düheys), I-VI, Beyrut.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (1986). *el-Kâmûsu 'l-muhîr*, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülsîlâm Muhammed b. Muhammed (1997). *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, I-VI, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülsîlâm Muhammed b. Muhammed (1997). *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, I-VI, Beyrut.
- Grabar, Oleg (1987). *The Formation of Islamic Art*, New Haven.



- Hubeyşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Vessabî (1986). *el-Bereke fî fazli's-sa'yi ve'l-hareke*, Beyrut.
- Hubeyşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Vessabî (1986). *el-Bereke fî fazli's-sa'yi ve'l-hareke*, Beyrut.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd (1990). *Islâhü'l-mâl* (thk. Mustafa Müflih Kudat), Mansure.
- İbn Lebbûdî, Alâuddîn Ali (1997). *Kitâbu Fazli'l-iktisâb ve ahkâmu'l-kesb ve âdâbu'l-ma'îşe (Risâletân fî'l-kesb*'in içinde) (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.
- İbn Lebbûdî, Alâuddîn Ali (1997). *Kitâbu Fazli'l-iktisâb ve ahkâmu'l-kesb ve âdâbu'l-ma'îşe (Risâletân fî'l-kesb*'in içinde) (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (1983). *el-Hisbe fî'l-İslâm* (thk. Seyyid b. Muhammed b. Ebû Sa'de), Riyad.
- Kal'acı, M. Ravvâs (1991). “İslâm Hukukunda Meslek Edinme ve Bu Konudaki Hükümler” (trc. Adem Esen), *İlim ve Sanat*, XXX, s. 46-58, Ankara.
- Kallek, Cengiz (1997). *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul.
- Kılıç, Recep (2000). “İslâm ve Çalışma Üzerine Felsefî Bir Değerlendirme”, *AÜİFD*, XLI, s. 117-136, Ankara.
- Lahbabî, Muhammed Aziz (1996). *Kapalıdan Açığa: Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet Üzerine Yirmi Deneme*, Ankara.
- Lahbabî, Muhammed Aziz (1996). *Kapalıdan Açığa: Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet Üzerine Yirmi Deneme*, Ankara.
- Lederer, Emil (1954). “Labor”, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VII, 615-520, New York.
- Macit, Mustafa (2005). “Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, *EKEV*, IX/23, s. 255-270, Ankara.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (2003). *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (1988). *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* (thk. Mustafa es-Sakkâ), Beyrut.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (1988). *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* (thk. Mustafa es-Sakkâ), Beyrut.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1971). *Felsefî anthropologi: insanın varlık yapısı ve nitelikleri*, İstanbul.



- Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (1998). *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar* (thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman), I-V, Beyrut.
- Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (1998). *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar* (thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman), I-V, Beyrut.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b. Esed (1987). *el-Mekâsib* (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (1993). *Tebssiratü'l-edille* (thk. Claude Salame), I-II, Dımaşk.
- Râgıb el-İsfahânî (1992), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an* (thk. Safvan Adnan Davudi), Dımaşk.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (1985). *ez-Zerî'a ila mekârımı 'ş-şeri'a* (thk. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire.
- Samed, Vazîh (1981). *es-Sînâ'a ve'l-hiref 'inde'l-'Arab fi'l-'asri'l-câhilî*, Beyrut.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî (1997). *Kitâbü'l-Kesb (Risâletân fi'l-kesb'in içinde)*(thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî (1997). *Kitâbü'l-Kesb (Risâletân fi'l-kesb'in içinde)*(thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.
- Şeyzerî, Ebü'n-Necîb Celâleddin Abdurrahman b. Nasr (1936). *Nihayetü'r-rütbe fi tâlibi'l-hisbe* (thk. Muhammed Mustafa Ziyâde), Kahire.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Târihü't-Taberi: Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk* (thk. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut t.y.
- Tez, Zeki (1989). *Madencilik ve Metalurji Tarihi*, İstanbul.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi* (1990) (trc. Ünver Günay), Kayseri.

ORTA ASYA'DA (KAZAKLARDA) AHİLİK GELENEĞİNİN İZLERİ

INDICATIONS OF AKHISM TRADITION IN
CENTRAL ASIA (IN THE KAZAKHS)



Doç. Dr. Ergali ESBOSIN
El-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi
Almatı-Kazakistan
ergaliesb@mail.ru



Özet

Ahi Evran tarafından Selçuklular döneminde Anadolu'da kurulan Ahilik teşkilatı kökleri çok eskiye, Orta Asya'daki Hoca Ahmet Yesevi'ye kadar dayanan bir teşkilatlanmadır. Anadolu'daki birçok eren, evliya gibi Ahi Evran da doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Yesevi tarikatına bağlıdır. Dolayısıyla Ahiliğin dip köklerini ve izlerini Orta Asya'da bilhassa da Kazakistan coğrafyasında görmek mümkündür. Bu bildiride Ahilikle ilgili bazı kavramlar Kazak Türkçesi perspektifinden açıklanmaya ve izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Ahilik, Ahi Evran, Orta Asya, Kazakistan, Kazakça.

Abstract

Founded by Ahi Evran in Anatolia in the Seljuks era, is an organization founded on the roots of Ahi Organization, from ancient times to Hoca Ahmet Yesevi in Central Asia. Ahi Evran, like many saint people in Anatolia, is indirectly dependent on the Yesevi sect. Therefore, the bottom roots and traces of the Ahi community can be found in Central Asia, especially in Kazakhstan. In this paper, some concepts about Ahilik will be explained and explained from the perspective of the Kazakh

Keywords: Ahi Community, Ahi Evran, Central Asia, Kazakhstan, Kazakh Language.

Ahilik, Ahi Evran-ı Veli tarafından kurulan esnaf dayanışma teşkilâtıdır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'da yaşayan Müslüman Türkmen halkın sanat, ticaret, ekonomi gibi çeşitli meslek alanlarında yetişmelerini sağlayan, onları hem ekonomik hem de ahlaki yönden yetiştiren, çalışma yaşamını iyi insan meziyetlerini esas alarak düzenleyen bir örgütlenmedir. Kendi kural ve kurulları vardır. Günümüzün esnaf odalarına benzer bir işlevi olan Ahilik iyi ahlakın, doğruluğun, kardeşliğin, yardımseverliğin kıscacası bütün güzel meziyetlerin birleştiği bir sosyo-ekonomik düzendir. Ahilik Teşkilatı Selçuklular döneminde ekonomik ve ticarî faaliyetlerinin yanı sıra, askerî ve siyasî faaliyetlerde de bulunmuş, aynen Bektaşî ve Yeniçeri Ocaklarının olduğu gibi Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda ve güçlenmesinde etkin rol oynamışlardır.

Ahi kelimesinin kökeniyle ilgili temelde şimdiye kadar iki iddia ortaya atılmıştır: İlk iddiaya göre kelime Arapça kökenlidir. Buna göre "Ahi" kelimesi Ahiyye'nin tekili olan "ah" kelimesine birinci tekil "ya" sı ilave olunarak "ahi" şeklinde telaffuz olunmuş halidir. Bu fikre göre Ahi'nin sözlük manası "kardeşim" demektir. İkinci iddiaya göre Ahi kelimesi Türkçe "Akı" kelimesinin zamanla *k-h* değişimi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kelimenin Ahi birlikleri içinde zaman zaman "Ahi Baba" şeklinde ifade edildiği



görülmektedir. Buna göre kelimenin Arapça manası ile düşünüldüğünde “*Kardeşim Baba*” diye bir tabirin söylenme mantığına göre uygun düşmediği düşünülrse sözcüğün kökünün Türkçe olması ihtimali çok kuvvetlidir. (bkz. Yakup Karasoy, *Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik*, 2003: 1-15)¹. Nitekim *Divânu Lügati't-Türk*'te “*akı*” sözü *eli açık, koçak, selek, cömert, yiğit, delikanlı* gibi manalar ifade etmektedir. Bu anlamıyla düşünüldüğünde “*Ahi Baba*” tabirinin daha mantıklı ve tutarlı olduğu görülmektedir.

Türkçenin bir Kıpçak lehçesi olan Kazak Türkçesinde de Ahilikle ilgili *agayın, baur, kiye, şırak, usta*, gibi kelime ve tabirler mevcuttur. Çalışma konumuz Kazakçadaki ahilikle ilgili olan bu sözlerin izahına yönelik olarak ilerleyecektir.

Kazakçadaki Ahilik Karşılığındaki Kelimelere Dair

“Agayın” sözcüğünün kökü “bey, yaşı büyük kimse” anlamını taşıyan “aga” kelimesinden gelmektedir. Fiil şeklindeki türemiş hali “agayın bolu – kardeş olmak”, “agayındasu - agayınlaşmak” yani kardeşlik kurmak anlamını vermektedir. 2014 yılında Almatı’da yayımlanmış olan “*Kazaktın Etnografyalık Categoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürli Jüyesi*” - Kazakların Etnografik Bilgiler Ansiklopedisinde “agayın-agayındasu” kelimesiyle ilgili şu bilgiler mevcuttur: “... Soy bakımından akrabalık bağı olmasa bile birbirleriyle yakın ilişkide olan, kardeşçe bir akraba kadar geçinme aşamasında olan kimselere denilir. Bu tip ‘kardeşleri’ birbirleriyle bağlayan ana unsurların biri sosyal ortamdır ki maddiyatı, işi uyumlu şekilde paylaşanlardır, günlük geçinmelerinde karşılıklı destek olan kimselerdir. İlişkilerinde belli başlı bir standart normları yoktur” (bkz. Kazaktın Etnografyalık Categoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürli Jüyesi, 2014: 1. cilt: 44)². Ahiliğin leksikal ve semantik anlamlarının bir versyonu da Kazakçada kardeş anlamına gelen “baur - bağır” kelimesidir. Fiilen türemiş şekli “baurırlastık - kardeşlik” kelimesidir (bkz. Kazak Edebi Tilinin Sözdüğü, 2011: 139)³. Agayın kelimesi *aga-ağabey* ve *ini-küçük kardeş* kelimelerinin birleşmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Geçmişte *aga-ini* şeklinde kullandığı bilinmektedir. (bkz. Iskakov A. Sızdıkova R. Sarıbayev Ş. Kazak Tilinin Kısaşa Etimologyalık Sözdüğü, 1966: 19.)⁴

Divânu Lügati't-Türk'e değinerek etimolojik kökünü belirttiğimiz *akı* kelimesinin günümüz Kazakçasındaki kullanım türleri: 1. Yapılan işin karşılığı olarak verilen maaş, işin maddi karşılığı: Satemir ev hizmetçisi olarak çalıştığı işin maaşı karşılığına eğitim görmektedir (I. Altınşarin eserlerinden); 2. Herhangi bir nesnenin fiyatı, değeri ya da ona eşdeğer parası, mülkü veya hayvan sürüsü; 3. Alacağı olan borcu, ilerki zamanda alacağı

¹ Karasoy, Yakup (2003). *Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 14: 1-15.

² Kazaktın Etnografyalık Categoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürli Jüyesi, 2014: Kazakistan Ortalık Myzeyi, “Azya Arna” Baspası, Almatı.

³ 15 tomдық Kazak Edebi Tilinin Sözdüğü, 2011: 3. cilt, Til Bilimi İnstitutı, Almatı

⁴ Iskakov A. Sızdıkova R. Sarıbayev Ş. *Kazak Tilinin Kısaşa Etimologyalık Sözdüğü*: 1966. “Gılım” Baspası, Almatı.



belli maddiyat karşılığı; Göçer konar akrabalarında *akı* 'n olursa göçe göçe yanına gelir (Kazak Atasözlerinden); Bağıra bağıra konuşırsam kız kardeşim küser, bağırmasam *akı* 'm kaybolur (Kazak Atasözlerinden); 4. Rüşvet, maddi bilanço: Zamanla kimseye çaktırmadan haysiyetsiz ihtyar kadına *akı* vererek ağabeyini öldürtür, mirasçısı benim diyerek ağabeyinin yerine tahta geçer (Kazak Halk Hikayelerinden); 5. mecazi manada; Farz, görev: Yolcunun *akısı* yürürüdükçe karşılığını bulur (Kazak Atasözlerinden), Buna Kazakistan'ın bütün yoldaşları katılmalıdır ki, ancak bu halde boynumuzdaki borcumuz, yoldaşlık *akı* 'mız yerini bulur, aklanmış oluruz (S.Seyfullin eserlerinden) (bkz. Kazak Edebi Tilinin Sözdüğü, 1. cilt: 289).

Günümüz Kazakçasıyla ilgili sözlüklerin çoğunda “kiye” kelimesini sözlükler “mitolojik anlamdadır” başlığıyla verir, daha sonra sözcüğün açıklaması yapılır. Örneğin, “Kazak Tilinin Embebap Sözdüğü – Kazakçanın Amatör Sözlüğü’nde” “kiye” kelimesi şu şekilde anlatılmıştır: Herhangi bir canlı ya cansız olağanüstü güce sahip olduğuna işaret eder. İslamiyetten önceki devrelerde ortaya çıkan ve geleneksel Kazak yaşayışında özel yere sahip olan totemik anlam taşımaktadır. Kazakların *kapı girişini basarak durmama, iki eli bükerek bele koymama, dumanla kötülükleri kovalama* gibi deyimler doğrudan yaşam tarzıyla geleneksel örf-âdetlerle ilgilidir. Bununla beraber nehir-göl, orman-dağlar, hayvanlarla kuşların da kendine göre “kiyeleri” olduğuna, onları koruyan ve destekleyen olağanüstü bir gücün varlığına inanılır. Bunlar günümüz tanınmış ozan ve yazarların eserlerinde de yer alarak geleneksel kültürün başka bir açıdan görünmesine neden olmuştur. Örneğin, “Tam önümüzde uzun uzadıya yayılan Burabay Gölü’dür, kenarları tepeli-kıyılı dağlardır, biliyormusun bu gölün kiyesi kim olduğunu; bu gölün kiyesi göze görünmeyen ve alnı beyazımsı kara buğradır”, - (Sabir Mukanov’un “Ak Juldız” Hikâyesinden). Çoğu kez mecazi anlamda da kullanılır: Bana destek olan dayanağım, *kiye* 'm. Sen gelir diye kapının kilitini de kapatmadım. Sen gelir diye penceremi de açık bıraktım. Sen gelir diye bir yandım, bir söndüm; (T.Moldagaliyev’in “Şakıradı Köktem – İlkbahar Çağırır” eserinden) (<http://kitap.kz/about/16-aza-tilini-mbebap-s-zdigi>). Örnek metinlerden de görüldüğü gibi Kazakların günlük hayatlarında rastlanan olaylarla davranışları çoğu zaman eskiden beri var olan deyimlerde görülerek kalıp sözlerin gelenek-göreneklere bağlı olduğunu göstermektedir. Kelimenin etimolojisiyle ilgili birçok fikir çok eski devirlere taşınarak Sümerlerle bağdaştırılmaktadır: Sümer dilinde kullanılan *kang*, *kanlı* gibi kelimeler *kiye* kelimesiyle aynı kökü paylaşmaktadır. *Kiye* 'yi heceye bölerek tahlil edip heceleri anlamlandırmaya çalışırsak kök *ki* olup, kökün *en* kelimesiyle birleşerek kullanmasından oluşmuştur. Kelime *ki(r)* ve sonra *ye(n)* şeklindedir. Bilindiği gibi Türkçede söz başı *y* 'ler Kazakçada *j* olur. *y~j* değişmesiyle kullanılmakta olan *jer* yani dünya, toprak anlamındadır ki, ilk kısımda *ki-ye* yani sahip olan, hükmi geçen anlamını vermektedir. Dolayısıyla *kiye* kelimesinin ilk anlamı da *jer* olup yani yer ve topraktan yola çıkarak *toprak sahibi, benim toprağım* anlamına işaret eder; (bak. <http://e-history.kz/kz/contents/view/1243>) Kazakların geleneksel dünya görüşü felsefesince “kiye” kelimesi bir sakral yani kutsal anlamı olan adlandırmalarla adlara denilir. Kutsal kişiler olur: Peygamberler, Evliyalar ve Baksılar. Kutsal hayvan ve



kuşlar olur: kurt, boyunuzlu geyik, leylek. Gökke ilgilidir: gök, ay, güneş, yıldızlar. Yer adları: mezarlarla kabirtaşlar, nehirler, göller, mağaralar. Ayrıca belli başlı meslek sahibine ya da mesleği de kiyeli yani kutsal saymışlardır. Bu deyimın arka planında herhangi bir eşyanın değer kazanması, nadir rastlanmasıyla kalitesi gizlenmektedir. O eşyayı yapan ustaya yönelik saygı lafıdır, nezaket işaretidir. Örf-adetlere göre “*kiyeli zattar* – kutsal eşyalar” toplumca değer kazanan ve beğenilen eşyalara denilir, o eşyayı yapan ustaları da “*kiyeli* – kutsal” derecesine kadar yükseltmiş ve yüceltmışlerdir. Kazaklarda kutsal eşyalara saygıyla bakma *kut* yani *uğur* getirir inancı yaygındır. Ayrıca bu normları ihmal edenler de “*kiye uradı* – piri çarpar, uğurun sarsılır” deymiyle uyarılmaktadır. Dolayısıyla Kazaklar kiyeli eşyaları sayar, beğenir ve yüceltir, kiyeli ustalara da saygı gösterir, kötü davranamaz. Çokan Velihanov şöyle demektedir: “Kazaklar kiyeli sanan eşya, kişilere büyük önem verir. Olağanüstü kuvvete sahip olan hayvanların olduğuna inanır ve kiyeli sayarak değer verirler. Hayvanların kiyesiyle oynama, saygısızlık yapma – kiyesini uyandırır ki, bedduası çarpar, uğursuzluk getirir. Kiyenin çarpması Kazaklar için büyük günahdır, saygısızlığın, başıboşluğun en kötü işaretidir”. (bkz. Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürli Jüyesi, 2014, 3. cilt: 90.)

Konumuz ile alakalı diğer bir sözcük ise *çırak* kelimesidir. Kazakçada “şırak” karşılığında olup manası da “herhangi bir nesneyi alevlendirmek için kullanılan eşyadır”. (bkz. Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürli Jüyesi, 2014, 5. cilt: s. 746). Kelime kökü Türkçeyle şekil bakımından yakın olmasına karşın manası değişik olup isim kökü olan “şırak”a isimden isim yapma eki –şı eklenerek türetilmiş *şırakşı* kelimesi konumuza alaka teşkil etmektedir. “Şırakşı” mezar ve kabirtaşlarda ilgili ritüellerin yapılmasına destek veren, dua edecekler rehberlik yapan ve genellikle kabirtaşta bulunan kişinin hayattayken talebesi ya da “manevi mirasçısı” olan kimse anlamındadır. Şırakşı’nın asıl görevi kabir taşının ya da mezarın bakımını yapma, dua etmek için gelenlere yardım etme, hasta, çocuk sahibi olamayan hanımlara, ihtiyarlara hertürlü destek sağlama, onların yerine dua okuma, mezar hakkında bilgi vermedir. Şırakşılar genellikle halk arasında saygın ve sayılan kimseler olur. Bilgi sahibi olmaları, dürüstlüğünün üst derecede kabul edilmesi, hem fiziki hem de manevi bakımdan kişisel değere sahip olmaları nedeniyle onların ettikleri duanın kabul olunduğuna inanılır. Kazak örf-adetlerine göre her bir mezarda şırakşı bulunamaz. Şırakşılar ancak yaşarken şahsi değeriyle itibar elde eden, toplumca kabul edilen kimselerin mezarlarında bulunurlar. Örneğin Türkistan’daki Hoca Ahmet Yesevi mezarında, Taraz’daki Karahan ve Ayşa Bibi, Hazar Denizi havzası, Mangistau’daki Beket Ata ve Seysen Ata mezarlarında şırakşılar bulunurlar. Adı geçen yerlerdeki şırakşılar ölenlerin soyundan akraba ya da onların talebelerinden olan kimselerdir. Halk arasındaki rivayetlerden biri şu şekildedir: Ünlü Arıstanbab’ın (Kazak mitolojisine göre Hoca Ahmed Yesevi’yin Hocası sayılır) şırakşısı Muhammedşerif Muhammedalioğlu adına ünlü tasaffuvcu Hoca Ahmed Yesevi’nin talebesi olmuştur. Kazakların *artında şırağı bar* “arkasında şırak yakacak kimesesi var (arkasında soyunu devam ettirecek nesli var)”, *şırağın sönmesin* (soyun-neslin tükenmesin)” deyimleri bu görüşlere renk katan güzel örneklerdendir (a.g.e.



746). Çırakla ilgili diğer bir veri ise şu şekildedir: Türkiye'deki köylü zanaatçılar henüz öğrenciyken şehirlerde branşlaşma (staj) eğitiminden geçer ve *çıрак* ismiyle tanınırlar. Bu eğitime anne babaları zanaatçı olmayan, dışarıdan gelen gençler alınır, eğer babası usta ise çocuğu daha küçükken babasının yanında bulunur, çocukluk yaşı da babasının işiyle alakalı olup çıraklığın nesilden nesile geçmesini sağlar. P.A.Stirling'in dediğine göre günümüz Türkiye'sinde çıraklığın yeni bir yöntemi yaygınlık göstermeye başlamış; bazı gençler el sanatlarıyla ilgili birçok işi askerdeyken öğrenirler. Diğer yandan Türk Hükümeti köy, kasabalarda zanaatçılık kursları açarak gençlere demircilik ve ağaç ustası eğitimi vermektedir. Örneğin, benzeri kurslar 1951 yılında Elbaşı adında bir kasabada açılmıştır (bkz. Kurilev, V. 1976: 87)⁵.

Türkçedeki *usta* kelimesinin Kazakça karşılığı kalın “u” ile başlayan, Türkoloji literatüründe çift dudak “w”si şeklini alan, “usta” sözcüğüdür. “Usta” kelimesi “demirci” ve “üstad” yani yetenekli, hoca manasını birleştiren bir adlandırmadır, (bkz. Kazaktın Etnografyalık Kategoriyalar, Ugımdar men Ataularının Dastürli Jüyesi: 2014, 5 cilt: 588). Usta deyince akla demirden her türlü eşyaları, genellikle de silah yapan kimseler gelir. Dolayısıyla “demirci” sözcüğü zihinlerde “usta” sözü ile birleştirilmiştir denilebilir. Sözcüğün leksikal devamı “ağaç ustası”, “demir ustası”, “altın ustası”, “gümüş ustası” gibi el sanatlarına dair adlandırmalarla genişletilebilir. Buna göre usta kelimesi ilk manasından yaygınlaşarak genel anlamdaki üstad, işi ustaca yapan kimse, hoca, rehber anlamındaki “şeber” kelimesinin anlamsal varyantı olarak gelişmiştir. K.Yudahin, N. Ondasınov gibi bilim adamları “usta” kelimesinin kökünün Farsça olduğunu ileri sürseler de akademik A.Kaydarov kelime kökünün “üstad-hoca”, “tecrübeli” manasında kullanılan “us” sözcüğü olduğunu ifade etmektedir. Bu fikrini Eski Türkçeden ve Orta Asır dilsel verilerden arayarak *us* sözcüğünün anlamı “üstad-hoca” ve “iş i iyi yapan kimse”, “hünerli” açıklamasıyla devam ederek usta kelimesinin kökenini Türkçe olarak izah eder. (a.g.e. 588).

Türkçedeki *kalfa* kelimesinin fonetik karşılığı olan ve kalın “k” ile başlayan “kalpe” sözcüğüne Ahilik geleneği açısından baktığımızda kelimenin anlamsal kaymalara uğradığını görürüz: *Kalpe* kelimesi din adamlarına yönelik olarak kullanılmakta ve İmam Ebu Hanife mezhebiyle ilgili tarikat üyelerine bu ad verilmektedir. Orta Asya Türklerinde İslam ilimleri *kalpe* aracılığıyla açıklanmaktadır. Kazaklarda *kalpe* demek, kişisel günlük yaşam tarzından uzaklaşan, toplum arasında değere sahip olan, Şeriat kanunlarını iyi bilen ve uygulayan, kendini dine adayan tasavvufçu ve mistik adam demektir. Kazak sosyal yaşamında kalpeler genellikle İslam dinini yır, destan ve şarkılarıyla yayan sanat ve fikir adamlarıdır; aynı anda şairlerdir (<https://kk.wikipedia.org/wiki/Қалпе>). Diğer bir veri B. İ. Nurdauletova'nın “Jıraular Poetikasındaki Dünyenin Konseptualdik Beynesi – Yırcılarda Dünya Görüşünün Temelleri” adına esere değinerek *kalpe* kelimesinin ata, baba, hoca, ahun, işan, maksum gibi sözcüklerle beraber Hoca Ahmed Yesevi tarikatı müşhidlerinin adından sonra eklenerek söylenen bir nevi dini rütbe adı olduğunu ileri sürer (<http://www.abai.kz/post/38063>).

⁵ Kurilev V.P. (1976). *Hozyastvo İ Materyalnaya Kultura Turetskogo Krestyanstva.Noveyşee Vremya*. Akademya Nauk SSSR. İnstitut Etnografii İm. N.N.Mikluho-Maklay. Moskova.



Lonca kelmesinin Kazakça karşılığı Rusça bir alıntı olan *gildya*, *gildii* sözcüğü ile karşılanmaktadır. Rusçaya da Almanca *gilde* kelimesinden geçmiş olup "... Eski Mezopotamya ve Mısır'da meydana gelen geniş anlamda tüccarlarla esnafları, çiftçilerle dericileri birleştiren, ayrıca dini anlayış ve toplumsal görüşleriyle de bir araya gelen herhangi bir teşkilatlanmayı bildirir. Ticaret kurallarını uygulayan, deri ya da demircilik atölyelerinin çalışma kurallarını belirleyen, şehir yönetimiyle nasıl ilişki kuracağını bilen, atölyelerdeki branşlaşmaları ve eğitimini yürüten çok geniş kapsamlı toplumsal bir örgütlenmedir (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/1967/ГИЛЬДИИ). Ahilik açısından Kazaklarla ilgili *lonca-gildii* kelimesi Çarlık Rusya dönemi zamanına uzanarak "Kazakların İlk Gildya Tüccarı" deyimiyile alakalıdır: Çarlık Rusya döneminde ilk *gildii* rütbesine sahip olan Kazak tüccarı Kazakistan'ın Akmola vilayetinden olan Kosşıgulovlardır (Kosşıguloğulları – E.E.). Kosşıgul kardeşler ticari ilişkilerini Orta Asya, Rusya, Batı Avrupa kadar geniş coğrafyada yürüten dönemin tanınmış, seçkin insanlarından olmuştur. Halk arasında "kök düken – mavi dükkân" adına dükkânlar zinciri sahipleri olarak bilinen kardeşler zamanla "kök meşit – mavi camii" adını taşıyan camiiler yapmışlar. Zamanı Çarlık Rusya üst düzey devlet adamlarıyla dostça ilişkilerde bulunduklarına dair rivayetler yaygındır (<http://e-history.kz/kz/news/view/35>).

Türkçedeki *zanaat* kelimesinin Kazakça karşılığında anlamsal kayma olmasına karşın genel manada benzerlik göstermektedir. Örneğin, *zanaat*'ın bire bir çevrisi "kol öner şeberi" şeklinde olup yine bu deyim in aktarması "el hünar ustası"dır". Halk arasında yaygın olan "Beynetin körsen zeynetin köresin – acısını çekersen meyvesini de görürsün", "Beynet tübi zeynet – Beynetin dibi rahatlıktır", "Jasımda beynet bar, Kartayganda zeynet bar – Gençken acı çekme var, İhtyarken rahatlama var" gibi deyimler Ahiliğe bağlı iş kalitesine, dayanışmayla beceriye işaret eden halk tarzı bir deyiş, öğüttür. Kazakçadaki piyasa ekonomisine göre yerini bulan *zeynetaki* – emekli parası, *zeynetker* – emekli, *zeynet demalısı* – emeklilik tatili (yaşı) gibi terimler dikkat çekicidir (<http://anatili.kazgazeta.kz/p=7224>). Kazakçadaki *beynet* kelimesinin türemiş şekli olan "*beynettes* – beynetleş: beynet'i, zorluğu beraber paylaşan kimse" sözcüğünün anlamı "iş arkadaşı, işi beraberce yürüten kimse" şeklinde olup bir romanda şu şekilde örneklendirilmiştir: *Köp jıldan beri beynettes, seriktes bolıp kele jatkan jazıksız januar eki közün Kantarbay'dan almadı* – Çoktandır işi paylaşan, yakın dostu olan şu günahsız hayvan iki gözüyle Kantarbay'a baktı durdu; Z.Akışev'in "Akbel Asui – Akbel Geçidi" romanından, s. 21, (bkz.: Kazak Tilinini Tüsindirme Sözdüğü, 2014: 105)⁶. Kazakçadaki zeynet-zaanat kelimesinin fonetik değişik bir varyantı Orta Asya Uygurlarında kişi ismi olarak sıkça kullanılmaktadır: Uygurca kız ismi *Zinat*, *Zenat* (<http://imja.name/imena/imena-ujgurov.shtml>). Diğer dikkat çektiğimiz veriler Türk Lehçelerindeki karşılığı ile ilgilidir; Türkiye Türkçesi *zanaat*: Azeri Türkçesi, *sânât*, *peşâ*; Başkurt Türkçesi, *hönâr*; kâsip; Kazak Türkçesi, *kâsip*; Kırgız Türkçesi, *ustaşılık*; Özbek Türkçesi, *kâsb*, *hünâr*; Tatar Türkçesi, *hönâr*, *kâsib*; Türkmen Türkçesi, *senetçilik*, Uygur Türkçesi, *hünâr* (bkz. Türk Lehçeleri Karşılaştırmalı Sözlüğü, 1991: 1008)⁷.

⁶ Kaliyev, Bayınkol. *Kazak Tilinini Tüsindirme Sözdüğü*, 2014: 105. Memlekettik Tildi Damıtu İnstitutı, Almatı.

⁷ Türk Lehçeleri Karşılaştırmalı Sözlüğü, 1991: 1008. Kültür Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık



Rusça Kaynaklarda Ahi Evran

Orta Asya toplumlarında Ahi Evran demek büyük tasaffuvçu “Kardeşler” tarikatının kurucusu, düşünür, kıdemli beğ, usta demektir: ([http:// www. trt.net.tr/russian/tvortsy-turietskoi-istorii/2016/04/09/vielikii-tiurkskii-sufii-osnovatiel-bratstva-akhi-akhi-evran-466576](http://www.trt.net.tr/russian/tvortsy-turietskoi-istorii/2016/04/09/vielikii-tiurkskii-sufii-osnovatiel-bratstva-akhi-akhi-evran-466576)).

1172 yılında Azerbaycan’ın Hoy kazasında doğmuştur. Asıl ismi Nasreddin Abdul Hakayik Mahmud bin-Ahmed olup memleketinde tahsil gördükten sonra Horasan’a gitmiş, burada Fahreddin Razi Hocanın dersine girerek felsefe ve Kuran-ı Kerim’den bilgiler edinmiştir. Gençliğinde büyük düşünür, ilahyatçı ve filozof Hoca Ahmed Yesevi’nin talebelerinin derslerine de girmiştir. Ahi Evran kendine has çalışma usulüyle bulunduğu bölgelerde başta dericilik ve ağaççılık olmak üzere 32’yi aşkın işin gelişmesinde ve oturmasında etkin rol oynamıştır. Karısı Fatma Bacı’nın”Anadolu Ablaları” anlamına gelen “Bacıyan-ı Rum” teşkilatını kurmasına destek vermesiyle de ün kazanmıştır. Bilhassa kendisi kurduğu “El Sanatları Kardeşleri” adındaki teşkilat 4 ana prensip temeline dayanmaktadır: dürüstlük, bilim ve bilgi, çalışkan olma. Ahi Evran’ın kurmuş olduğu teşkilat İslam bilimindeki mistisizm olarak bilinen Tasavvuf’un etrafında yoğunlaşmıştır. Bununla ilgili Ahi Evran şöyle demektedir: “... Her kimse elini, sırtını ve dilini kontrol altında tutmalıdır”. Dürüst ve çalışkan olunmalı; ayrıca hırsızlık yapmamalı, kimseye kötü davranmamalı, gevezelik yapmamalı, ilgili gizliliği korumalı ve kendi kendini eğitmelidir. Ahi Evran’ın sosyal dayanışma ve toplumsal huzura yönelik didaktik prensipleri kendi döneminde ülke genelinde rağbet görmüş, zamanla Osmanlı gibi büyük bir imparatorluğun sosyal ve toplumsal hayatını olumlu yönden etkilemeyi başarmıştır. Bilgi ve tecrübe birikimi olan ilk kuşak tüccarların yayılmasında, onların kendi aralarında teşkilatlanmasında öncülük yapmış, dönemi ülkesinin güçlenmesinde, Anadolu’nun sosyal ve toplumsal bütünleşmesinde etkin rol oynamıştır. Ahi Evran döneminde kurulmuş olan “Ahilik” teşkilatı günümüze dek devam etmiştir (bkz. a.g.k.). A.Bazyants, A.Tveritinova’nın yazıları yer alan Moskova’da yayımlanan “*Sovetskaya İstoriçeskaya Ensiklopedya – Sovyet Tarih Ansiklopedisi*’nde” geçen veriler tipik Sovyet usulünde yer almaktadır: Bir Arapça kelime olan *ahi* sözcüğünün anlamı “kardeş, benim kardeşim”dir. Müslümanların dini örgütlenmesi sonucu Abbasiler döneminde ortaya çıkan (750-1258 yıllar) Ahiler 13 yy. İran, Orta Asya özellikle Küçük Asya yörelerinde rağbet görmüştür. Ahiler bir örgütlenme, teşkilatlanma olarak kendilerine göre sıkı kurallarına sahiptir. Onların ilk dönem çalışma seyiri yeni topraklar kazanmaktır. Daha sonra şehir ortamına uyum sağlayarak zanaatkârlar ve civarı ortama yönelmiştir. Ahilerin üst düzey yönetimini Ahi-Baba ismini taşıyan ve seçimle gelen başkan yürütür, O’na Ahi adını taşıyan atölye ve esnaf örgütlenmeleri başkanı bağlı oluyordu. Atölye başkanlarının yardımcıları çalışanlara yönelik denetlemeler yapardı. Ahiler halk örf-adetler ve dini bayram, şenliklere katılır, kendilerine has üniforma, musiki enstrüman ve silahlanmaları vardı. Ahiler Selçukluların son dönem, Osmanlıların ilk dönemlerinde sosyal, toplumsal



ve siyasi hayatlarında önemli yer almıştır. Kabileler arası kavga, yöresel anlaşmazlık ve göçebelilerin saldırılarında şehirlerin yönetimi ellerine alır (Ankara, Sivas, Bursa, Erzurum v.s.), şehri koruma ve savunmayla meşgul olurlardı. Ahiler yaşadığı yerlerin sıradan vatandaşını, esnaf ve zanaatlarını yerel feodal yapıların yersiz ve yanlış saydığı aşırı kurallarından korumayı ihmal etmezdi. 15.yy.'da da Bektaşî tarikatı ile birleşmiştir. Her şeye rağmen Ahilik geleneği Türkiye zanaat ve esnafının hayatında yerini korumaya ve yaşamaya devam etmiştir” (http://enc.biblioclub.ru/termin/1497627_Ahi).

SONUÇ

Binlerce yıldan beri devam eden tarihî değişiklikler dikkate alındığında dilbilimiyle halkbiliminin insanoğlunun geçmişinde çok önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Toplumsal hayattan başlayarak insan yaşamının tüm kollarını kapsayan ya da o kollardan etkilenen halkbilimi, hangi millet olursa olsun geçmişinin aynası gibidir. Selçuklular kendisinden sonra kurulacak olan en uzun soluklu Türk devleti olan Osmanlı devletinin çıkışına zemin hazırlamış, büyük bir devlet mirası bırakmıştır. Ahilik teşkilatı, ticari kurumlar, mimari eserler gibi alanlarda ufuk açıcı faaliyetleri yol gösterici oldu. Yerleşik hayata geçişte Türklerin Uygurlarda yaşadıkları süreçte olduğu gibi iç içe geçtiği Arap ve Fars unsurların içerisinde asimile olmadan İslam medeniyeti dairesinde tartışmasız büyük bir birikim oluşturdu. Ahiler, Türklerin Anadolu coğrafyasında kökleşmelerinde başrol oynadılar. Yesevi ve Yesevicilik geleneğinin rolü tartışılmaz derecede önem kazandı, onların yaydığı bilgi birikimiyle eğitimsel ve kültürel faaliyetleri tarih sayfasının günümüzde görünen şeklinde yazılmasına neden oldu. Böyle bir tarihî gelişme süreci içerisinde geniş coğrafyaya yayılmış olan Kazak Türkleriyle Anadolu Türklerinin karşılıklı kültürel, dilsel etkileşimleri gözle görülür derecede gelişti. Türklerin yaşadıkları büyük coğrafyanın aynı kültürel mirasa sahip olduğunun kanıtlayıcı örneklerinin en güzelini teşkil etti. Çalıştığımız metinler aracılığıyla büyük kültürel verilerin ancak bir parçasının ufak bir köşesini örneklemeye çalıştık.

KAYNAKÇA

- <http://anatili.kazgazeta.kz/p=7224> Erişim tarihi 15.07.2017.
- http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/1967/ГИЛЬДИИ. Erişim tarihi 12.07.2017.
- <http://e-history.kz/kz/contents/view/1243> Erişim tarihi: 28.07.2017.
- <http://e-history.kz/kz/news/view/35>. Erişim tarihi 12.07.2017.
- http://enc.biblioclub.ru/termin/1497627_Ahi Erişim tarihi 23.08.2017.
- <http://imja.name/imena/imena-ujgurov.shtml> Erişim tarihi 15.08.2017.
- <http://kitap.kz/about/16-aza-tilini-mbebap-s-zdigi/> Erişim tarihi 20.07.2017.



<http://www.trt.net.tr/russian/tvortsy-turietskoi-istorii/2016/04/09/vielikii-tiurkskii-sufii-osnovatiel-bratstva-akhi-akhi-evran-466576>. Erişim tarihi 22.08.2017.

<http://www.abai.kz/post/38063> Erişim tarihi 05.07.2017.

<https://kk.wikipedia.org/wiki/Қаһне> Erişim tarihi 07.07.2017.

Karasoy, Yakup (2003). “Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 14: 1-15

Kazak Edebi Tilinin Sözdüğü (2011 15 tom; 3. tom. Til Bilimi İnstitutı, Almatı.

Kazak Tilinin Kısaşa Etimologyalık Sözdüğü (1966). Gılım Baspası, Almatı

Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar Men Ataularının Dastürli Jııyesı. Ensiklopedya (2014). Kazakistan Ortalık Muzeyi, Almatı.

Kurılev V.P. (1976) *Hozyastvo İ Materyalnaya Kultura Turetskogo Krestyanstva. Noveyşee Vremya* (Köy Ekonomisinde Zanaatkârlık ve Maddiyat Kültürü. Günümüz Dönem). Akademya Nauk SSSR. İnstitut Etnografii İm. N.N.Mikluho-Maklay. Nauka Basımevi, Moskova.

Türk Lehçeleri Karşılaştırmalı Sözlüğü (1991). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi.

AHI BİRLİKLERİ İLE BİZANS LONCALARI ÜZERİNE BİR DENEME

AN ESSAY ON THE AHİS AND BYZANTİNE
COLLEGIA



Prof. Dr. Ergün LAFLI
Dokuz Eylül Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Arkeoloji Bölümü
ergun.lafli@deu.edu.tr



Özet

Akdeniz’de İ.S. 7. ve 10. yüzyıllar arasında Anadolu kıyılarında ve Karadeniz’de deniz taşımacılığı, Bizans ticaret gemileri ve Bizanslı tacirler tarafından yapılyordu. Bizans dış ticaretinin, daha çok lüks eşyalar ile en gelişmiş olduğu IX. yüzyıla kadar özellikle başkentin sanayisi, loncalara bölünmüş şirketler altında örgütlenmiştir. Loncaların görevlerinden birisi devletin, kent ekonomisini daha kolay denetlemesini sağlamaktır. Bir loncaya kabul edilmek için usta, zanaatkârlık gibi vasıflar ile giriş ücreti ödenmesi gibi bazı koşullar gerekmektedir. Mutlak olarak şart olmasa da genelde çocuk, baba mesleğini sürdürürdü. Bu koşulda bile kendiliğinden loncaya alınmazdı. Her lonca kendi başkanını seçerdi ve bu seçimin vali tarafından onaylanması gerekirdi.

Her lonca, üyeleri için gerekli olan bütün hammaddeleri satın alır ve bunları her birine dağıtırdı. Bitmiş ürünler kentin açıkça belirlenmiş bölgelerinde ya da yerel pazarlarda o ürün için ayrılmış bölümlerde satışa sunulurdu. Ekonomik ve ticari hayatın esasını teşkil eden lonca teşkilatı sarayın, ordunun ve halkın ihtiyaçlarına cevap vermek ve bunun yanında zanaatkâr ile tacirlerin menfaatlerini korumak amaçlarını taşımaktaydı. Loncalar, sarayın kullandığı yüksek kaliteli ürünlerin üretimini yapan imparatorluk loncaları ve halkın tükettiği ürünlerle ilişkili olan kamu loncaları olarak ikiye ayrılmaktaydı. Lonca üyelerinden birçoğu, eşlerinin, işçilerinin ve çıraklarının kendilerine yardım ettiği evlerinde çalışırlardı.

Çıraklar, eğitimlerine çok küçük yaşlarda başlardı. Bunu, ödenecek ücret karşılığında ustalarının onları iki yıl eğitmelerini güvenceye alan bir anlaşmayla yaparlardı. İki taraftan birinin anlaşmayı ihlali para cezasıyla cezalandırılabilirdi. Ortalama bir zanaatkârın atölyesi genelde çok küçüktü. Korinthos’taki kazılarda elde edilen bilgilere göre usta bir zanaatkârın, nadiren ikiden çok yardımcısının olduğunun görüldüğü bu uygulama genelde kullanılmıştır. Loncadan herhangi bir sebeple çıkarılmış kişiler işsiz kalmamakla birlikte, kendisini işe alan kişi adına çalışmalar yaparak serbest olarak çalışma imkânları da vardı. Bu makalede Ahi Birlikleri ile Bizans Loncaları karşılaştırılacaktır ve yeni bazı bilgiler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Bizans Dönemi, Loncalar, Ortaçağ, Ahiler, Anadolu.



Abstract

During the 7th and 10th centuries A.D., sea transport was carried out by the Byzantine trade vessels and Byzantine merchants on the Anatolian coast and in the Black Sea. Byzantine foreign trade is the most developed with more luxury goods IX. Up to a hundred years, especially under the capitals industry, loncalara divided companies. One of the tasks of the Loncalar is to make it easier for the state to monitor the urban economy. In order to be admitted to a longee, some conditions were required, such as master, artisanship and the payment of entry fees. Although not necessarily an absolute necessity, the child continued his father's occupation. Even in this condition, it was not taken to the loner by itself. Each guild chose his own president and this election must be approved by the public.

Each guild buys all the raw materials needed for its members and distributes them to each. The finished products were sold in clearly defined regions of the city or in the local markets for the product. The guild organization which constitutes the basis of economic and commercial life carried the aims of responding to the needs of the palace, the army and the people, as well as protecting the interests of artisans and merchants. Loncalar was divided into two categories: the empire loner who produced the high quality products used by the palace, and the public loner who was associated with the products consumed by the people. Many of the guild members worked in their homes where their wives, workers, and apprentices assisted them.

The apprentices started their training at very young ages. They did this with an agreement that guarantees their masters to train them for two years in return for the pay. A breach of agreement by either side could be punished by a fine. The average craftsman's workshop is usually very small. According to the information obtained from the excavations in Korinthos, this practice, which is seen as a master craftsman, and rarely a super-assistant, is often used. Those who were removed for any reason were not unemployed, but also had the opportunity to work freely by working on behalf of the person who hired him. In this article, Ahi associations and Byzantine rulers will be compared and some new information will be tried to be revealed.

Keywords: Byzantium, Byzantine Collegia, Medieval Period, Ahis, Anatolia.



Araştırmanın birinci basamağı olarak Ahilik kavramının temeline inilmesi gerekmektedir. Bu da Ahilik kurumunun, hem sosyolojik hem de tarihsel bir olgu olarak değerlendirilerek ele alınması demektir. Konunun aydınlatılması için Ahiliğin toplumsal fonksiyonlarının iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan da ahiliğin; dinsel, ahlaksal, siyasal, eğitimsel ve sosyo-kültürel açıdan ele alınması beklenir. Böylece genel bir değerlendirme sonucu ahiliğin geçmiş toplumsal fonksiyonlarda ne gibi bir işleve sahip olduğuna açıklık getirilerek, Bizans Uygarlığında bu tarz bir kurum olup olmadığına rolü dair yorumlar yapılabilir.

Terim olarak Ahilik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketi diyebileceğimiz kurumun adıdır. Otuz dördüncü Abbasi Halifesi en-Nasır LiDinillah'ın XIII. yüzyıl başlarında, fütüvvet teşkilatına bağlı olarak kurulmuş o dönemdeki Anadolu'nun sosyal, siyasal, kültürel, sanayi ve ticarî şartları içinde İslâm dünyasının hiçbir yerinde görülmeyen bir şekilde biçim kazanmış, bir esnaf ve sanatkârlar teşkilatı haline gelmiştir¹. Anadolu'da bu kelime Farsça çoğul eki ile çoğullanılarak “*Ahiyan*” şeklinde kullanılmıştır. Ahilik kendine has isim ve özelliklerle yayılmıştır. Bunun başlıca sebebi Horasan bölgesinden Bağdat yoluyla Anadolu'ya gelen halifenin elçiliğini yapan, Evhadü'd-Din Kirmanî ile damadı Ahi Evrendir².

Fütüvvet ve Ahilik kurumları, İslam kültür ve uygarlığı içerisinde toplumsal, ekonomik, dini ve ahlaki birçok yönden önemli roller üstlenmiştir. Bu kurumlarla ilgili araştırma yapan araştırmacılar, konuya farklı açılardan olsa da bir biçimde değinirler. Kimi, siyasal olaylardan söz ederken dolaylı da olsa bu konulara değinmekte, kimileri de bu kurumların örgüt yapısı, kurumsal işleyiş ve örgütün mesleki, dini ve ahlaki yapılarından söz etmektedir. Ahiliğin temelini oluşturan Fütüvvet'in tarihi oluşum ve gelişimi bakımından ana kaynaklar “Fütüvvetname”lerdir³.

Ahilik, dayanışma ruhunu taşıyan, bozulmuş olan Anadolu birliğini ve toplumsal yapıyı yeniden kuran, Tasavvuf ehlini de içine alan çok fonksiyonlu bir kurumdur. Ahilik teşkilatını batıdaki ve doğudaki benzer teşkilatlardan ayıran özellik, din adamlarının da devlet adamlarının da Ahiler üzerinde herhangi bir etkisinin olmayışdır. Bunun sonucu olarak Ahilik sivil toplum kuruluşlarının en eski modelidir. Ahiler, daima toplum yararına hizmet yapmışlardır.

Ahiler seçmede, seçilmede ve idarede tamamen demokratik bir sistem içinde yaşamışlardır. Keyfilik, şahsi ihtiras ve emellere kesinlikle yer verilmemiştir. Teşkilatın hak ve adalet ölçülerine riayet ederek toplumda saygın bir yer kazandıkları ve topluma hizmette kusur etmedikleri, devletle halk arasındaki koordinasyonu sağladıkları anlatılmaktadır.

Ahilik anlayışının çekirdek ilkeleri; örgütün toplumsal sorumluluğu, hizmette mükemmellik, dürüstlük, doğruluk ve ortak yaşamadır. Bu ilkelerden “hizmette mükemmel-

¹ Bayram 1991, 5.

² Demir 1999, 264.

³ Özerkmen 2004, 58.



lik”, Ahiliğin varlık nedenidir. İbn Battuta’nın da seyahatnamesinde belirttiği gibi Ahiler birer sanat sahibidir ve ortak toplumsal değerleri beraber yaşamayı hedefleyen gruplardır. Meslek sahibi olmayan bir Ahi düşünülemez. Her birey becerisine göre bir mesleğin maharet ve hünerini kazanır, iş sahibi olur ve toplumsal yaşama katılır. Meslek sahibi olmanın başkalarına faydası olamaz.

Ahiliğin temel misyonu; mükemmel bireyler yetiştirmek, mükemmel topluluklara ulaşmak, dünyayı düzene koymak ve bu biçimde “insanlara ve insanlığa hizmet edebilmek”tir. Ahiler, misyonlarını yerine getirebilmek için önceleri kendilerinin mükemmel olmaları gerektiğinin farkındadırlar. Diğer bir deyişle, Ahi önce kendisine çekidüzen vermelidir ki, inandırıcı olsun, hizmet sunabilsin. Ahiliğin misyonu bu anlamda bireyden topluma yükselişi ifade eder. Diğer bir söyleyişle, yetişmiş bireylerden oluşan topluluklar yakın ve uzak çevrelerini düzenleyip hizmet edebilirler.

Selçuklu zamanında da Anadolu’nun yerli Hristiyan halklarının farklı bir kültür anlayışı söz konusuydu. Ancak Anadolu’ya ilk gelen Türklerin çoğu göçebe olduğu halde yerli halkların ciddi tesiri olmamıştır. Ancak İslam medeniyetinin kuruluşunda, Yakın Doğu ve Yunan kültür mahsullerini devam ettiren Irak, Suriye ve Mısır Hristiyanlarının büyük rolü olmuştur. Anadolu’da gelişen ve daha sonra Balkanlara uzayan Türk medeniyeti böylece Türk- İslâm medeniyetinin batıya doğru uzanması ve devamından ibaret kalmıştır. Bizans Anadolu’sunda bu şekilde bir medeni ve iktisadî çöküş hüküm sürerken, Toroslar-Erzurum hattı ötesinde, Doğu Anadolu’da, İslâm dünyası ile medenî ve ticarî münasebetler sayesinde oldukça ileri ve canlı bir hayat vardı. Hatta Orta Anadolu’ya nazaran göze çarpan bu medeni üstünlük XIII. yüzyılda, yani Selçuklu medeniyeti yükselmeye kadar devam etmiştir. Bu sebeple Müslümanlarla çevrili Doğu Anadolu’da yaşayan Hristiyanlar orta Anadolu’nun Rum ve Rumlaşmış Hristiyanlarına nispeten kültürcü daha ileri bir seviyede bulunuyorlardı⁴.

Bizans kaynakları da halkın, Türk istilalarına yardımına ve hatta bazı yerlerde din adamlarının Türklerle işbirliği yaptığı hususunda bazı bilgiler vermektedir. Türkler Anadolu’ya geldikleri zaman burada başlıca etnik unsur olarak Rum ve Ermenilere rastladılar. Eski Anadolu milletlerinin varlığını koruyabildiklerine dair bilgilerimiz yetersizdir. Uzun asırlar boyunca Yunan, Roma, Bizans ve Hristiyanlık tesiri ile Toroslar-Sinop hattının batısında kalan Anadolu genellikle Rumlaşmış bir manzara arz eder. Bu Rumlaşma sahil bölgelerinde Yunanlılarla ırkî kaynaşma ile aynı gitmiş ve kuvvetlenmiştir. İçeride büyük şehirlerde kendini koyu bir şekilde gösteren Rum ve Hristiyan tesirleri şehirlerden ve kültür merkezlerinden uzaklaştıkça hafiflemekte ve eski etnik kimlikler varlıklarını daha belirli olarak hissetmişlerdir. İşte bu etnik zümrelerin, Türk fütuhatının gelişmesine tesiri kuvvetli olmuştur⁵. Bunun nedeni muhtemelen büyük bir göç dalgasıyla gelen sanatkarlara kolayca iş bulmak ve böylece yerli Bizans sanatkarlarıyla rekabet edebilmektir. Tutunabilmeleri için ise yaptıkları malların kalitesini korumaları ve üretimi

⁴ Turan 1973, 45-46.

⁵ Turan 1973, 47-48.



ihtiyaca göre ayarlamaları gerekti. Bu sebeplerle de sanatkârlarda, bir sanat anlayışı yerleştirildi.

Kaynaklar bize yalnız Merv şehrinden bir defada 70 bin ailenin batıya göç ettiğini haber vermektedir. Bu büyük göçte Anadolu'ya gelen Türk topluluklarının çoğu esnaf ve sanatkârdan oluşmaktaydı. Bunlar Anadolu'nun ekonomik ve sosyal yaşantısında büyük değişiklik yapmışlardır. O zamana kadar, çoğu göçebe olan, Türk halkı arasında hızlı bir şehirleşme hareketi görülmektedir. Bu yeni gelenler, hem yerli Bizans halkına, hem de kendilerini buraya kadar kovalayan Moğollara karşı örgütlenmek zorundaydılar. İşte bu nedenlerle Anadolu'nun o zamanki büyük Türk düşünürleri halkı, bu tehlikelere karşı güçlendirme ve örgütlendirme çabasına giriştiler. Âşık Paşa tarihinde ve benzerlerinde, Osmanlı ordusu içinde ve onlarla omuz omuza düşmanla dövüşen gönüllü yardımcı birlikler arasında zaviyelerde güçlü milli duygularla yetiştirilmiş ahi birlikleri de sayılmaktadır. Bu gönüllü birlikler şunlardır; Gaziyan- ı Rum, Ahiyan- ı Rum, Bacıyan- ı Rum ve Abdalan-ı Rum idi⁶.

Kentlerin düzeni ile Ahiler yakından ilgilenmişlerdir. Ahi kuruluşları Moğol rejimine ve hatta bundan sonraki döneme değin tam hızına ulaşamamıştır⁷. Bu kuruluş üyeleri hükümetlerin zayıf oldukları dönemlerde güçlü, güçlü oldukları dönemlerde gene var olmakla beraber, geri plana çekilmişlerdir.

Ünlü Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde, Tarih-i al-i Osman adlı eserinde Türkiye Selçukluları zamanında, Anadolu'da Türkmen çevrelerde kurulan sosyal, kültürel ve siyasî kuruluşlardan biri olarak Ahiyan-ı Rum'u yani Ahi teşkilatını anmaktadır. Bu yazar Bacıyan-ı Rum, yani Anadolu bacıları denilen, Türkmen kadınlara mahsus bir örgütten de bahsetmektedir. Bu örgütün Ahi Teşkilatının kadınlar kolu olduğu anlaşılmış bulunmaktadır. Esasen bu iki teşkilat Selçuklu Sultanı I. Gıyasettin Keyhüsrev'in ikinci saltanatı yıllarında Selçuklu Devleti'ni yeniden yapılandırma çalışmalarının bir parçası olarak devletin destek ve himayesinde kurulduğu görülmektedir. Hatta Ahi ve Bacılar için Kayseri'de bir sanayi sitesi inşa ettirmiştir.

Ahi Evren'in ilk yerleştiği yer olan Kayseri'de bu düşüncelerden dolayı büyük bir sanayi sitesi kurulduğu aktarılmıştır. Şunu da önemle belirtmek lazımdır ki sanayi sitesi olgusu şehirleşmenin çok önemli bir göstergesidir. Göçebe toplumların iktisadi hayatı hayvancılık üzerine inşa edilmiştir. Konaklanacak yer ise bu hayvanların otlayabileceği meralardır. Türklerin İslâm ile tanışmasıyla başlayan şehirleşme eski göçebe ahlâk ve değerlerinin şehirleşmeyle birlikte kısmen terk edilmesini gerekli kılmıştır. Ahi organizasyonu şehir ekonomisinin çıkardığı bir sonuç olmuştur. Bu birliklerin bizim başlangıçta tarım dışı üretim diye nitelendirdiğimiz, meta üretimine hâkim güçler haline dönüşmesi, onların aynı zamanda yerleşik hayat değerleriyle de belli bir uzlaşma içine girdiğini göstermiştir⁸.

⁶ Çağatay 1983, 261.

⁷ Chen 1979, 196.

⁸ Eryiğit 1989, 6-7.



Ahiler, Türk kitlelerinin yeni girdikleri İslâm dinine ve yeni vatan Anadolu'ya ısınıp kaynaşmalarını, yerleşik hayata intibak edebilmelerini sağlamada önemli rol oynamışlardır. Eski inançlarla, yeni din ve inançlar, Orta Asya'dan getirilen göçebe kültürü ile Anadolu ve Orta Doğu'daki yerleşik kültürler arasında kalan Türk milletini kendine mahsus yeni bir kültür ve medeniyet sentezine ulaştırmada öncü ve rehber olmuşlardır⁹.

Bizanslılardan alınan ve Rum ahali ile meskûn bulunan şehir ve kasabaların yalnız nüfus çoğunluğu itibarıyla değil, iktisadî faaliyetin karakteri, kültür ve yaşayış itibarıyla da Türkleşmesinde o zaman Anadolu'sunun şehirlerindeki "esnaf- ahi" teşkilatına dayanan ticaret sisteminin büyük rolü vardı. Çünkü diğer eski Türk Anadolu kasabalarından, yeni alınan şehirlere gelen ve önceki zanaatlarını işlemek üzere, esnaflığa başlayan Türklerin mevcut adet gereğince derhal Ahi Teşkilatını kurmaları ve böylece her zanaat şubesinin başına bir ahi- şeyh veya ahi- kethüda geçirmelerini gerektiriyordu. Bu hal, bütün yeni Osmanlı şehirlerindeki her türlü ticarî faaliyetin Rumlardan Türklere geçmesini zarurî kılmaktaydı. Yalnız, burada şu noktadan önemle sözünü etmek gerekir ki, ahi- esnaf teşkilatı her zanaat şubesinde Ermeni üstatların veya çırağların çalışmasına imkân vermiş görünmektedir. Bursa'nın malum en eski hayatında Ermeni esnafa bol bol rastlamaktayız. Fakat Rum esnafını aynı nispette göremiyoruz. Bundan anlaşılan şudur ki, Bizans ahalisi Ahi- Esnaf teşkilatına Yahudiler ve Ermeniler kadar alışmamışlardır¹⁰.

Bu birliklerin Anadolu Türk medeniyetine özgü orijinal bir sentez olduğu ortaya çıkmaktadır. Bizans loncaları devlet tarafından bir dizi kamu göreviyle yükümlü kılınmış zorunlu kuruluşlardır. Herhangi bir loncaya üye olmak ancak imparator görevlendirdiği kişilerin atamasıyla mümkün olabilmekte ve hiç kimse üye bulunduğu loncadan ayrılmamaktadır. Bu kuruluşlar yalnız tüccar ve sanatkârlar grubunu kapsamı içine almak dolayısıyla birinci planda ekonomik amaçlar taşımaktadır. Ahi birlikleri ise devlet otoritesi dışında oluşan ideolojik birliklerdir. Sentezi fütüvvet, karmatik ve Melâmet ideolojilerinin sentezidir. Ahiler kendilerine ideolojik yakınlık içinde olan bütün gruplara açıktır¹¹.

Osmanlı müesseseleri üzerinde Bizans'ın büyük tesiri olduğu iddiası hala pek çok araştırmacının ortak görüşü olmayıp tartışmalı bir konudur. Bu konuyla ilgili kapsamlı araştırma yapan Fuat Köprülü ise iddiaların doğru olmadığını ileri sürmüştür¹². Ancak bunun yanında XII. yüzyılın ortalarından itibaren Türk toplumunun sosyal, iktisadi ve kültürel hayatında çok önemli rol oynayan Ahî birliklerinin kaynağını araştıran bazı bilim adamları isim ve biçim benzerliklerine bakarak, bu teşkilatın Bizans Loncalarının bir devamı veya fütüvvetçiliğin bir kopyası saymışlardır.

Bizans Loncaları ile Ahi Birliklerini karşılaştırdığımızda ise gerçekten de ortaya farklı sonuçlar çıkmaktadır. Ahi Birlikleri, Anadolu şehirlerindeki kültürel, siyasi ve ekonomik dayanışmayı tasavvufi ekseninde sağlayarak dini-mesleki örgütlenme şeklinde tabir

⁹ Yeni Türk Ansiklopedisi, "Ahilik", C. I, İstanbul, 1985, s. 43.

¹⁰ Akdağ 1995, 384-385.

¹¹ Güllülü 1977, 64-65.

¹² Köprülü 2002, 23.



edilebilir. Nitekim Ahilik temelleri İslami dönem içerisinde atılmıştır. Bizans Loncaları devlet denetiminde işlerlik kazandırılan mesleki bir örgütlenmeyken, Ahi Birlikleri devlet otoritesinden bağımsız olarak gelişip kurumsallaşan yapılardır. Bizans Loncalarına katılımın ön şartı imparator ya da imparatorun görevlendirmiş olduğu kişilere yakınlıktır, Ahi Birliğine dâhil olmak, teşkilatın rehberliği çerçevesinde sağlanırdı¹³. Bizans Loncaları yalnızca tüccar ve sanatkarları kabul ederken, Ahi Birliklerine giriş için prensiplerin kabulü ve iş sahibi olmak yeterliydi. Ayrıca materyalist dünya görüşünü reddeden Ahilik, hem dünya hem de ahireti birlikte düşünen bir inanca sahiptir. Bu bağlamda bakıldığında her ikisi de birbirinden farklı düşünülebilir. Ancak doğru yerden bakılacak olursa da Bizans'ta ekonominin temelinde her zaman devletin önemli bir rolü olduğu gibi Osmanlı'da da aynı şekilde olmalıdır.

Bizans imparatorluğu dönemine ait Loncalar, diğer bir deyişle Meslek Odaları hakkında günümüze kadar gelen kayıtlar, her ne kadar bu konuda kesin ve tam bir şekilde bilgi sahibi olmamız için yeterli görünmüyorsa da, yine de bu hususta bazı sonuçlara ulaşmamıza yardımcı olmaktadır.

Büyük Roma imparatorluğu zamanındaki *collegia*'lara benzetmekle beraber birçok önemli değişiklik geçirmiş olan Bizans dönemindeki Lonca teşkilatı ekonomik ve ticari hayatın esasını teşkil etmekteydiler. Sarayın, ordunun, halkın ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kurulmuş bulunan bu organizasyon, diğer taraftan zanaatkar ve tacirlerin menfaatlerini korumak amacını da taşımaktaydı. Lonca teşkilatının ortaya çıkışı Roma İmparatorluğu'nun kuruluş yıllarına kadar geri gider. İlk zamanlarda kapalı ekonomi içinde sadece toprağa bağlı üretimle başlayan, fakat zaman içinde gelişme gösteren ve özellikle toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere dülgerler, kunduracılar, bakırcılar, çömlekçiler, kuyumcular gibi el sanatlarına öncelik tanıyan meslek gruplarının kurulduğu görülür¹⁴. Daha sonraları ise kültür ve medeniyetin ilerlemesine uygun olarak yeni iş grupları ortaya çıkmış ve kasaplar, balıkçılar ile maden işçileri loncalar kurulmuştur. Maden işçileri arasında yalnız demir ve bronz işçilerinin değil, ziynet eşyası yapan yani altın ve gümüş işleyen kuyumcuların da yer aldığı ve bu arada yavaş yavaş büyümekte olan küçük ticaret erbabının ise, esas itibarıyla, gıda maddeleri yani hububat, et, yağ ve şarap ticaretiyle uğraşmaya başladığı görülmektedir¹⁵.

Bugüne kadar yapılan araştırmalardan anlaşıldığına göre, eski Roma'nın Lonca organizasyonundaki pek çok şart, Bizans imparatorluğu döneminde günün koşullarına uygun olarak birçok değişikliğe uğramıştır. Bunun da ötesinde Bizans Loncaları'nın gücü her zaman aynı sınırlar içinde kalmamış, zaman zaman dayandığı ekonomik ve ticari zemini aşarak devlet politikasında da söz sahibi olmuştur. Bizans'ın ilk yüzyıllarında, V.-VI. yüzyıllarda, şehir halkının yerel gruplar (demos) ve sirk partileri olarak devletin politik hayatına katkısı fazla olmuş, hatta bazı zamanlar işi imparatora karşı şiddet gös-

¹³ Ekinci 1990, 11-12.

¹⁴ Demircioğlu 1953, 60.

¹⁵ Demircioğlu 1953, 195.



terilerine kadar götürmüşlerdir¹⁶. Mesela Theophanes, Kuyumcular Loncası'nın (argyrop-ratai) imparator justinianus'a bir suikast düzenleyecek kadar ileri gittiğini yazmıştır¹⁷. Muhtemelen bu nedenlerden dolayı Loncalar, devlet idaresi tarafından daha sıkı bir şekilde kontrol altında tutulmuştur. Ancak buna rağmen yine de ekonomi ve ticari hayatlarının yanında politik önem ve değerlerini korumaya devam etmişlerdir.

Lonca üyelerinin bazılarının çok zenginleştiği, sosyal ve politik güçlere ulaştığı bilinmektedir. Hatta bununla ilgili olarak aralarından bir patrik, bir kumandan ve iki imparator çıkardıklarını görüyoruz¹⁸. XI. yüzyılda halk grupları siyaset hayatında öyle etkisini hissettirmiştir ki, bunlar dört imparatorun tahttan indirilmesinde bile büyük rol oynamışlardır. Bu olaylarla ilgili olarak kaynakların da vermiş olduğu bilgilerden, şehirdeki politik faaliyetin kalbini Loncaların oluşturduğu açıkça bellidir. Loncaların etkisi ile imparator halka gittikçe daha fazla taviz vererek, bağış ve imtiyazlarda bulunmuş ve şehirliileri memnun etme yoluna gitmiştir¹⁹.

Sonuç olarak zaman zaman değişikliğe uğrasa da Bizans'ta yüzyıllardan beri akıp giden bir Lonca sisteminin varlığını tespit etmek mümkün olmaktadır. Ayrıca Loncaların yapısını ve faaliyetlerini açıklayan kurallar, her Loncanın üyeleri arasında ve belki de bütün Loncalar arasında bir birliğin ve ortak ruhun mevcudiyetini kanıtlıyor. Üstelik bu kurallardan, her ne kadar bütün Loncaların, valinin yakın kontrolü ve idaresi altında bulunsalar bile, bazı iç idare ve hukuk işlerinde oldukça serbest hareket ettikleri sonucu da çıkıyor. Bu durumda Ahilik teşkilatı ile İslami unsurlar dışında modern araştırmacıların aksine oldukça benzer bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Tüm Ortaçağ boyunca gerek Doğu'da gerekse Batı'da sanatçı ve zanaatçıları içinde toplayan her mesleğin kendine özgü örgütüdür loncalar. Batı'da kapitalistleşmeyle birlikte, daha Rönesans döneminden başlayarak ortadan kalkmış, Türkiye'de ve diğer gelişmemiş ülkelerde 19. Yy. sonlarına dek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hemen hemen tüm toplumlarda bir lonca o meslek üyelerinin katılması zorunlu olduğu bir örgüt niteliği taşır. Bir mesleğin icrası ancak loncaya üye olmakla olanaklıdır. Yine her yerde üç aşamalı bir hiyerarşi gösterir; çıraklık, kalfalık ve ustalık. Bir meslekte çalışabilmek için önce bir ustanın yanına çırak olarak girilir ve zamanla beceri düzeyinin artışı sonucu bağımsız iş yapabilme niteliği, ustalık elde edilir. Bugün sanat olarak nitelenen mimarlık ve ressamlık da dâhil tüm uğraşlar geçmişte loncaya bağlı icra edilirdi. Lonca sisteminin temel işlevi, talebin kısıtlı olduğu kapitalizm öncesi üretim düzenlerinde arzın da kısıtlanmasını sağlamaktır. Bu kısıtlama, mesleki yetkinlik düzeyinin yüksek tutulması ve aşılması zamana bağlı bir hiyerarşi sayesinde gerçekleşmiştir. Ayrıca lonca, örgün eğitim söz konusu olmadığı bir çağda pratik içinde eğitim olanağı sağlamıştır. Bununla birlikte bu eğitim biçimi nedeniyeldir ki, lonca sisteminin egemen olduğu dönemdeki sanat üslupları ve yönelim-

¹⁶ Vryonis 1963, 289-314.

¹⁷ Theophanes I, 237.

¹⁸ Vryonis 1963, 296.

¹⁹ Demirkent 2005, 162.



leri çok yavaş bir gelişim göstermiştir. Lonca sistemi yapısı gereği sanatta ve genel olarak tüm üretimlerde değişmeyi değil, eski ve geleneksel yöntemlerin sadece yetkinleştirilerek uygulanmasını yeğlemiştir.

Anadolu'da lonca sisteminin Bizans'a dek uzanan bir geçmişi vardır. Bizans'ta loncaların 'systemata' diye adlandırıldığı ve devletin sıkıyönetimi altında bulunduğu bilinmektedir. Konstantinopolis'in ve hatta diğer şehirlerin, en azından 9. yüzyıla kadar ticareti ve sanayisi, Romalıların collegiasından uyarlanan; tacirler, esnaf, zanaatkarlar ve bunların faaliyetlerini kontrol altında tutan bir nevi mesleki örgütler niteliğindeki loncalar aracılığıyla düzenlenmişti. Somateia olarak da adlandırılan bu dönemin Konstantinopolis loncalarının kayıtları eparkhosun denetimindeki kütüklerde kayda alınıyordu, ancak bu listelerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Konu hakkındaki en önemli Bizans dönemi kaynağı yaklaşık 10. yüzyıla tarihlenen Eparkhikon Biblion (Eparkhos'un Kitabı) adındaki çalışma olup eser sadece Konstantinopolis'teki loncalara ilişkin çok kıymetli bilgiler sunmaktadır. Eser, ana mesleklerin kural ve düzenlemelerini, özel olarak belirlenmiş loncalar ile devlet ile tüketici halk arasındaki ilişkileri, bunun kurallarını ve sınırlarını ayrıntılı bir şekilde belirleyen bir çalışma niteliğindedir. Eparkhikon Biblion'a göre, Konstantinopolis'te kamu loncaları ve imparatorluk loncaları olarak ikiye ayrılan bu loncalar şu meslek gruplarından oluşuyordu:

Noterler (tabularioi), kuyumcular (argiopratoï), tefeciler/bankerler (trapezitai), ipek elbise tacirleri (vestiopratoï), Suriye ipeği tacirleri (prandiopratoï), ham ipek tacirleri (metaksopratoï), ipek işleyicileri (katartarioi), ipek dokuyucuları (serikarioi), keten tacirleri (othoniopratoï), parfüm tacirleri (mirepsoi), mum imalatçıları (kerularioi), sabun imalatçıları (saponapratoï), bakkallar (saldamarioi), deri kesicileri (lorotomoi), kasaplar (makellarioi), domuz eti tacirleri (khoiremporoi), balık satıcıları (ikhthyopratoï), fırıncılar (artopoioi) ve hancılar-meyhaneciler (kapeloi) bulunmaktaydı. Bunlarla beraber marangozlar, doğramacılar, sıvacılar, taşçılar, çilingirler, boyacılar ise üstleniciler/müteahhitler (ergolaboi) grubuna dâhil edilmişti. Diğer Bizans kaynaklarından elde edilen bilgilere göre; mimarlar, doktorlar, veterinerler, heykeltıraşlar, duvarcılar, doğramacılar, çömlekçiler, cam işçileri, gümüş ve bakır ustaları, oduncular, ip imalatçıları, demirciler, ayakkabı tamircileri ve balmumu tacirlerine ait loncalar da Konstantinopolis'in günlük hayatında yerini almışlardı. Devlet, loncaların çoğuna başkentte belirli bölgeler tahsis etmişti. Aynı ticaret kolunun başkentteki bütün üyeleri kendilerine ait faaliyet bölgelerinde bulunurdu. Notitia ve Eparkhikon Biblion'da yeri en kesin olarak verilen işler, kentin üç ana meydanında yer alan canlı hayvan pazarlarıdır. Koyun ve domuzlar Strategion'da, domuzlar ve paskalya kuzuları Tauros'ta (Theodosios Forumu), at ve eşekler ise Amastrianon'da satılırdı.

Türk dönemi loncaları ise, Bizans'ınkilerle bağlantılı oluşumlar olarak değerlendirilmezler. Selçuklu çağının bir anlamda lonca olarak da değerlendirilebilecek Ahi örgütleri, bir yanda İslami fütüvvet sisteminin, öte yanda da eski göçebe dayanışma geleneğinin izlerini taşıyan bir sentez sayılabilirler. Bu dönemde sanatçıların özellikle de mesleki örgüt içinde gruplaşmadıkları görülür. İslam Ortaçağ'ında sanatçı Avrupa'dakinden daha



bağımsız gibi gözükmektedir. Loncaların Batı'dakine benzer sıkı örgüt disiplinine kavuşması ancak Klasik Osmanlı döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde bile mimarlar ve devlet atölyelerinde çalışan sanatçılar çoğunlukla memur statüsünde bulunmuş, lonca üyesi olmamışlardır.

Ticaret, Bizans ekonomisinin temel alanlarından birisiydi. Devlet, ithalat ve ihracatı %10 olarak vergilendirmiştir. İmparatorluğun en önemli ticari ürünleri tahıl ve ipektir. 7. yüzyıldaki Arap yayılması Bizans ticaretinin tahıldan sağladığı sermayeyi olumsuz olarak etkilemiştir. 9. ve 10. yüzyıldaki nüfus artışı da, tahıla duyulan ihtiyacı arttırdığından devlet tahıl tedarikinde ve ücretlendirmesinde önemli rol oynamıştır.

Başkentinde değişik dönemlerde erzak nüfusla orantılı olarak oldukça uyumlu bir düzeyde tutulmuştur. İmparatorluk güçlü, hükümet etkili olduğu sürece sistem iyi çalışırdı. Hükümetin ekonomi üzerindeki denetimi gevşediğinde özel girişimler ön plana çıkarak, imparatorluğun topraklarının küçülmesi ve kaynaklarının azalmasıyla ekonomi gerilemeye başlamıştı. İtalyan gibi yabancı tüccarların ürün alıcılar olarak ortaya çıkmalarıyla uygulanmaya çalışılan sistem çökmüştür. İstanbul ve imparatorluğun diğer eyaletlerinde ticareti yapılan malların sayısı oldukça fazladır. En önemlileri arasında zeytinyağı, şarap, tuzlu balık, et, sebze, tuz, kereste, balmumu, seramik, ahşap ve keten bulunmaktadır. Ayrıca parfüm ve baharat gibi lüks maddelerin yanında yoğun olarak köle ticareti de yapılmaktaydı. Akdeniz'de 7. ve 10. yüzyıllar arasında Anadolu kıyılarında ve Karadeniz'de deniz taşımacılığı Bizans ticaret gemileri ve Bizanslı tacirler tarafından yapılyordu. Bizans dış ticareti Eparhos'un1 yakın denetimi altındadır. Ayrıca yasa ve emirlerin devamlılığının sağlanmasından ve kamu hizmetlerinden de sorumludur.

Bizans dış ticaretinin, daha çok lüks eşyalar ile en gelişmiş olduğu 9. yüzyıla kadar başkentinde sanayisi, loncalara bölünmüş şirketler altında örgütlenmiştir. 7. Konstantinos'un Hükümdarın Kitabı adlı yapıtında, yalnızca başkentte en az 23 locanın olduğu bilinmektedir. Loncaların görevlerinden birisi devletin, kent ekonomisini daha kolay denetlemesini sağlamaktır. Bir loncaya kabul edilmek için usta, zanaatkarlık gibi vasıflar ile giriş ücreti ödenmesi gibi bazı koşullar gerekmekteydi. Mutlak olarak şart olmasa da genelde çocuk, baba mesleğini sürdürürdü. Bu koşulda bile kendiliğinden loncaya alınmazdı. Her lonca kendi başkanını seçerdi ve bu seçimin vali tarafından onaylanması gerekirdi.

Her lonca, üyeleri için gerekli olan bütün hammaddeleri satın alır ve bunları her birine dağıtırdı. Bitmiş ürünler kentin açıkça belirlenmiş bölgelerinde ya da yerel pazarlarda o ürün için ayrılmış bölümlerde satışa sunulurdu. Ekonomik ve ticari hayatın esasını teşkil eden lonca teşkilatı sarayın, ordunun ve halkın ihtiyaçlarına cevap vermek ve bunun yanında zanaatkar ile tacirlerin menfaatlerini korumak amaçlarını taşımaktaydı. Loncalar, sarayın kullandığı yüksek kaliteli ürünlerin üretimini yapan imparatorluk loncaları ve halkın tükettiği ürünlerle ilişkili olan kamu loncaları olarak ikiye ayrılmaktaydı. Lonca üyelerinden birçoğu, eşlerinin, işçilerinin ve ıraklarının kendilerine yardım ettiği evlerinde çalışırlardı.

Çıraklar, eğitimlerine çok küçük yaşlarda başlardı. Bunu, ödenecek ücret karşılığında ustalarının onları iki yıl eğitmelerini güvenceye alan bir anlaşmayla yaparlardı.



İki taraftan birinin anlaşmayı ihlali para cezasıyla cezalandırılabilirdi. Ortalama bir zanaatkârın atölyesi genelde çok küçüktür. Korinthos'taki kazılarda elde edilen bilgilere göre usta bir zanaatkârın, nadiren ikiden çok yardımcısının olduğunun görüldüğü bu uygulama genelde kullanılmıştır. Loncadan herhangi bir sebeple çıkarılmış kişiler işsiz kalmamakla birlikte, kendisini işe alan kişi adına çalışmalar yaparak serbest olarak çalışma imkânları da vardı.

Bizans tarihinin başlangıç döneminde ender bulunan lüks maddeler en çok Doğu'dan, mücevherler Hindistan ve İran'dan, ipekler Çin'den ithal ediliyordu. Baştan beri lüks mallar devlet tekeli olarak işlem görürdü. Özellikle ipek ve madenden pahalı malları üreten önemli atölyeler, Konstantinopolis'teki Büyük Saray'ın çevresinde kuruluydu. Bunlardan sorumlu olan imparatorluk loncaları, diğerlerinden önce geliyordu. Bu loncaların üyelerinin, gerektiğinde başkentin surlarının belli bir bölümünü savunmaları beklenirdi ve tören alaylarına katılma hakları vardı. İmparatorların bir lonca'yı ziyaretleri sırasında kullandıkları tribünleri, erguvan rengi ipek kumaşlarla ve simli ve altın yaldızlı süslerle bezeme ayrıcalığına sahiplerdi. Erguvan Rengi Boyacılar loncası imparatorluk loncalarının en eskisiydi. İmparatorluk ailesi için gerekli olmayan eşyalar imparator tarafından devlet hazinesi yararına satılırdı.

Zaman zaman köylülerin de ürünlerini doğrudan tüketicilere satmalarına izin verilir ve seyyar satıcılar da ikinci el giysi ticaretini canlı tutarlardı. Kesilmiş ya da canlı büyükbaş hayvan ve kümes hayvanları da aralarında bulunmak üzere bütün diğer malların ticaretini bunları valinin saptığı fiyattan pazarlarda satarak tüccarlar yürütürdü. Ülkenin ekonomisinde aracılara yer yoktu ve valiler temel gıda maddelerinin fiyatını sabit tutabiliyorlardı. Bunun altında bir fiyattan satılmasını önlemek için hiç kimsenin yeni tutulmuş balığı balıkçılardan almasına izin verilmezken, balıkçıların rıhtımda ya da izin verilen diğer noktalarda tezgâh kurarak pişmiş balık satmalarına izin verilirdi. Şarap gibi ekmeğin fiyatı da hammadde fiyatlarındaki iniş çıkışlara göre değişirdi ama her zaman devlete bir kâr bırakacak biçimde ayarlanırdı. Fırıncılar kıtlık zamanlarında devletin özel dükkânlarından ekmek alabiliyorlardı. İmparatorlukta nüfusun genelini oluşturan ve devletin tahıl üretimini sağlayan kesim kırsal alanlarda yaşayan köylülerdi.

Tahıl Teselya, Makedonya, Trakya ve Bitinya'da yetiştiriliyordu. Zeytin ağaçları Güney İtalya, Mora Yarımadasında, Bitinya, Ege bölgesi ve adalar gibi imparatorluğun sahil kesimlerinde yetiştiriliyordu. Tahıl, üzüm ve zeytinliklerin olduğu denize yakın yerler Bizans ekonomisinde önemli rol oynamıştır. Balkanlar ve Anadolu'nun ufak bölümünde ise hayvan yetiştiriliyordu. İmparatorluğun diğer kesimlerinde şarap, arpa gibi tahıllar, yağ çeşitleri, buğday, kuru baklagil üretimleri yapılmaktaydı. Maden, seramik, tekstil, cam, ipek, fildişi, altın ve gümüş eserler imalat ve zanaatçı işi olarak ikincil üretim sıfatıyla değerlendiriliyordu. Kırsal hayatın araç ve gereçleri genelde köylerde üretilmiştir. Aileler sepet, kandil, giysi ve seramiğin kullanıldığı gündelik eşyaları, materyalleri evlerinde üretmişlerdir. Bunlardan fazla olanlarını ise satmış veya değiş-tokuş etmişlerdir. Yalnız bazı kırsal kesimlerde uzmanlaşmış marangozluk, demircilik, dericilik gibi özel zanaat kolları da görülmektedir.



Lüks objeler daha çok imparatorlar ve yüksek dereceli memurlar gibi küçük pazar kitlesine hizmet etmiştir. Lüks obje üretimi imparatorluğun kuruluşundan beri devlet tekeline alınmış ve sıkı denetime tabi tutulmuştur. Keten, pamuk, yünlü kumaşlar, halılar ve özellikle ipek önemli Bizans tekstil ürünleri içinde yer almaktadır.

Cam eserler içinde küçük şişe, lambalar, boncuk, bilezik, pencere camları, cam tesera gibi uygulama ürünleri vardır. Bunlar genelde kamu yapılarında, elit tabaka evlerinde ve kiliselerinde kullanılmıştır. Yüksek kaliteli Bizans ipekleri ise önemli devlet memurlarının kullanımı dışında yabancı hükümdarlara hediye olarak verilen bir malzemedir.

Bizans kuyumculuk endüstrisinin ürünlerinden olan mücevherler, diğer bazı lüks objelerin aksine ihraç da edilmiştir. Balkanlar, Rusya ve Avrupa'nın değişik yerlerinde Bizans mücevherleri bulunsun da bir Çin kralının mezarında 7. yüzyıla ait bir Bizans mücevherinin de ele geçirilmesi Bizans ihracatının ne kadar çok geliştiğini göstermektedir. İmparatorluk ailesi için üretilen objelerin dışında lüks maden üretiminin bir diğer önemli kısmını litürjik objeler oluşturmaktadır. Fildişi ise triptikon, diptikon, ikonalar, mobilya ve kapı aplikeleri gibi sanatsal ve işlevsel lüks sanat ürünlerinin üretiminde de kullanılmıştır. Seramik sadece ortaçağın önemli ticari ürünü değil ayrıca sikkeler gibi önemli bir arkeolojik kanıttır. Nüfusun çoğunluğu tarafından kullanılan seramikler pazarlarda büyük bir kitleye sahiptir. Sırsız seramikler tahıl ve yağ gibi ürünleri depolamada, peynirin tuzlu suda bekletildiği veya balık ile etlerin tuza yatırıldığı kaplar olarak, genelde şarap ve yağ ticareti yapılırken ürünlerin nakliyesinde, mutfak gereçlerinde artan talep ile birlikte gelişmiştir. Sırlı seramikler daha çok ticari ürün olarak kullanılırdı. Başkent ortaçağ boyunca en önemli seramik üretim merkezi olurken, Korintos ise ikinci derecede önemliydi.

Bizans Devletinin gelirini oluşturan vergiler genel olarak dolaylı ve dolaysız vergi olmak üzere iki bölüme ayrılmaktaydı. Dolaylı vergiler, ithalat ve ihracattan alınan %10 oranındaki gümrük vergisi, pazar ve liman vergileri, üretim, satış ve tüketim vergileri, devlet izinleri için gerekli vergiler ve kayıt ücretleri olarak sınıflandırılabilir. Ayrıca devlet, şehir surlarının onarımı ve bakım için de vergi toplayabilirdi. Bunların yanında kırsal nüfus iş gücü olarak devletin bir başka gelir kaynağıdır. Dolaysız vergilerin ilki arazinin bulunduğu bölgenin değeri ve üzerinde yetiştirilen ürüne bağlı olarak topraktan alınan arazi vergisidir. Ancak toprağın işlenmesi için kullanılan hayvanların sayısı ve yetiştirilen ürüne göre bu vergi değişebilmektedir.

9. yüzyılda, maden işleyenleri, keten dokuyanları ve ayakkabı yapanları işe alan ve bunların ürettiklerini satanlar, Konstantinopolis'teki Studios Manastırı gibi manastırlarda iş imkânı bulabiliyorlardı. Diğerleri ise belki, işçilerin büyük bir oranının köle olduğu imparatorluk atölyeleri gibi soyluların atölyelerine girebiliyorlardı.

İmparatorlardan birçoğu iş hayatına atılarak gelirlerini arttırmayı başarmışlardı. Zoe, imparatoriçe olduktan sonra da eskisi gibi parfüm yapmakla ilgilenmeyi sürdürmüştür. Psellus'a göre yatak odasına mangallar koyarak orayı bir imalathaneye çevirmişti. Her hizmetkâra belli bir iş verilmişti. Bazıları kokuyu şişeliyor, bazıları karıştırıyor ve diğerleri de onu damıttıyordu. 13. yüzyılda 3. Ioannes Vatatzes, kümes hayvanlarını satın



karısına yeni bir taç alacak kadar kâr edebilmiştir. Bizanslı soylular sık sık ticaretle uğraşırlardı. Bazıları özellikle halı atölyeleri işletmekte çok başarılıydılar. 13. yüzyılda bunların en önemlileri Sparta ve Peloponnessos'ta olmasına karşın bu atölyelerin üretiminden hiçbir örnek günümüze ulaşamamıştır. Bizans'ta ipek üretiminin ilk başlarında Hazar Denizi ve Karadeniz'in Güney kıyılarında ipek böceği yetiştirilirdi. Aynı zamanda da bol miktarda Çin ipeği ithali sürdürülüyordu. Başlarda Tyre ve Aleksandria Bizans'ın en önemli ipek üretim merkezleri olsa da Büyük Saray'ın atölyelerine dokuma tezgâhlarının konmasıyla burada çok nitelikli ipek üretilmeye başlandı. Bu atölyeler hükümdarlık teke- li olarak işletilirdi. Buralarda hem erkekler ve hem de kadınlar çalışırdı. Arapların giderek artan saldırıları sonucunda imparatorlar, atölyeleri başkente yoğunlaştırarak çevredeki atölyelerin çoğunu yedinci yüzyılda itibaren kapattırmışlardır.

Bu dönem itibarıyla imparatorluk atölyelerinde üretilen her birimin, imparatorun adının ya da damgasının, ya da imparatorluğun başlıca iki lüks ürünü olan ipek ve ma- deni ürün ticaretinden sorumlu Eparhos'un adının ya da monogramının kumaş kenarı- na dokunmasıyla işaretlenmesi gerekiyordu. Bizans'ta dokunan ilk ipekler belki düzdü, fakat bir kaç yıl içinde Konstantinopolis'te örüntülü kumaşlar dokunmaya başlandı ve dokuzuncu yüzyılda dokuma sanayi en verimli dönemindeyken desenlerinin göz alıcılığı ve süsüyle olağanüstü olan ipekler büyük bir olasılıkla imparatorluk atölyelerinde doku- nuyordu.

Bunların arasında görkemli brokarlar² ve altın yaldızlı ve simli kumaşlar bulunuyor- du. Sade ipekler bile yoğun denetleniyordu ki, 1. Otto'nun Bizans elçisi olan Liutprand'ın görevi bittiğinde Konstantinopolis'ten ayrılırken bir tüccardan satın almasına izin verilen kumaşları ülkesine götürmesine izin verilmezdi. Bizanslıların lüks mallarının ülkeyi terk etmesine izin vermemelerindeki kökleşmiş kararlılıkları, 10. yüzyılda Venedikli tüccar- lara konan vergilerde yansımaktadır. Konstantinopolis'e gelen her gemi için yalnızca iki fakat yüklü olarak giden her gemi için 15 nomismata³ ödemek zorundaydılar. Bu vergiler tüccarların mallarını Konstantinopolis'te satmalarını teşvik ederken ihracatı dizginlemeyi amaçlıyordu.

Nitelikli yünlü kumaş ve keten üretimi Bizans'ın dokuma sanayinin önemli bir dalını oluşturunuyordu. Büyük miktarlar evde çalışan kadınlar tarafından dokunuyordu. Ketenin çoğu en iyi nitelikteydi. Dokumacılar bazen dokudukları ketenden giysi yapsa- lar da çoğunlukla bu amaçla satın alınan malzemeden giysi, terziler tarafından yapılırdı. Terziler bunları tunç iğnelerle diker, seramikten tire makaraları kullanırlardı. Köken olarak Suriye'ye özgü olan işleme sanatı kısa bir sürede Konstantinopolis'e özgü oldu. Justinianos'un zamanında böyle usta sanatçılık gerektiren işler başkentte yapılırdı ve o da Ayasofya Kilisesi'nin ciborium'unun perdeleri için buradaki iş işleyen kadınlara baş- vurmıştı. Bu kadınların işledikleri desen, üç altın kemerin birbirine bağladığı üç gümüş sütundan oluşuyordu. Ortaya sıraya giysiler giymiş İsa figürü işlemişlerdi. Dokuma sa- nayı önemliydi ama maden işleme ve kuyumculuk da aynı derecede önemliydi. Bizans tarihinin başlarında, Antichia en güzel mücevherlerin ve en seçkin ve en değerli maden objelerin üretildiği merkez sayılıyordu fakat bir kez daha Konstantinopolis kısa bir süre içinde bu eski kenti geçmiştir.



Bizans 'ta kentler arasında çok etkili bir kliring4 olarak da adlandırılan takas sistemi vardı. Bunu kuyumcular geliştirmiş olsa da, bu işin en iyi uygulayıcısı Bizans'ın devlet bankasıdır. Büyük bir olasılıkla Bizans sikkelerinin ortaya çıkmasıyla birlikte kurulan banka, insanların para alıpatabilecekleri tek kurum olmuştur. Eğer bu işi başka bir yerde yaptıkları saptanırsa, söz konusu tutara el konurdu. Parayla ilgili işlemleri yürütmenin yanı sıra, banka aynı zamanda da boğazları kullanan gemilerden alınan vergileri ve bütün gümrük vergilerini topluyordu. En baştan beri farklı alanlarda uğraşan kuyumcular arasında kesin bir ayırım yapılmıştır.

Böylelikle yalnızca gümüş işleyenlerle altın işleyenler ayrı atölyelerde çalışmakla kalmamakla birlikte kuyumculukta yaygın olarak kullanılan granül ve telleri yapanlar ve daha sonra minecilerin renklendirdiği altın bölmeleri yapanlara ayrı çalışma yerleri veriliyordu. Gümüş ve altın işleyenler arasında yalnızca kral taçları ve süsleri, nişan ve rütbe işaretleri ve görevleri gösteren rozetler ve saray ve kilise için gerekli olan tören kapları ve tabakları üretenler vardı. Maden işleyenlerden bazıları tunç işlemekte diğerleri bakır ve kurşun işlemekte ustalaşmışlardı.

Bu ustalardan maden işleyicileri ve kuyumcular, hem Hristiyanlığa bağlı olanların gereksinme duyduğu kutsal emanetleri, haçları ve İncil kapaklarını ve süslü olanlardan yalnızca kullanış amacıyla yapılanlarına kadar değişik türde at koşumlarını da sağlamaktaydılar. Ayrıca saraya, kiliseye ve devlete mücevherleri, bezemeleri, sofra takımları ve mutfak eşyalarıyla birlikte gerekli olan tören kaplarını da yaparlardı. Bunun yanı sıra başkentte ya da eyaletlerdeki kentlerde ya da taşrada yaşayan maden işleyicileri günlük yaşamda gerekli olan sayısız nesneyi ve özellikle bıçak ve kazma, balta ve kürek aletler de yaparlardı. Madenleri işleyenler, ülkenin yaygın gemiciliği için gerekli olan zincir ve çipaları da yapmaktaydılar. Heykeltıraşların ve inşaatçıların gereksinme duyduğu mermer ve taş gibi, maden işleyenlerin kullandığı madenlerin birçoğu da taş ocaklarında ve madenlerde çalışan mahkûmlar tarafından çıkarılıyordu. Bizans'ın ekonomik yönden varsıllığı doğrudan doğruya parasının değerinin yüksek ve sabit olmasıyla bağlantılıydı.

Fırıncılar loncası kar, talep, güvenlik yönetmeliği ve ekmeğin ağırlığı konularından sorumluydu. Bu loncanın şehrin beslenmesi açısından büyük önemi vardı. Ne onlar, ne de tahılı öğütmekte kullanılan hayvanlar zorunlu kamu hizmetinden sorumlu değildi. Bu fırıncılar loncası ile diğer loncalar arasındaki bir farktı. Diğer loncalar birçok farklı durumda siyasal erk tarafından kamusal projelerde sınırlı bir süre, ücret almadan kamu hizmetinden sorumlu idiler. Fırıncılar, şehir nüfusunun beslenmesi için olmazsa olmaz kabul ediliyorlardı. Fırınlarda kullanılan yanıcı maddeler yüzünden meskenlerin altına veya yanına fırın inşa edilmesi yasaktı. Başkent, yangın açısından kötü bir üne sahipti.

Vali ve kadrosu fırıncılar loncası üzerinde sıkı bir denetim uygulardı. Buğdayın alış fiyatı, tartılar, karlar, fırıncıda çalışan insan ve hayvanların rızığı, kira, fırının ısıtılması, aydınlatılması gibi işletme masrafları denetlenirdi. Ayrıca valinin denetçisine hamurun kabarması da gösterilirdi. Buğdayın fiyatı yükseldiği veya düştüğü zaman fırıncılar valiye gider, satış için ekmeğin fiyatı düzenlenirdi.



Adil kazanç, toplumsal ve ekonomik adaleti göz önüne alan himayeci yasalar yoluyla devlet tarafından düzenlenirdi. Tüccarların karlarını arz ve talepte yaşanan dalgalanmalardan değil, ticari faaliyetlerinin hacmini artırarak elde etmeleri istenirdi.

Erken Bizans döneminde, çalışma koşulları acımasız olan büyük ekmek imalathanelerinde kaçak köleler ceza olarak çalıştırılırlardı. Bu fırınların varlığı Orta Bizans döneminde sona ermişti.

Konstantinopolis, 330-1000 yılları arasında dünyanın merkezi, medeniyetin beşiği olmuştur. IV. Haçlı Seferi için şehrin önüne gelen müttefik donanmasında bulunanlar şaşkınlığa düşmüşlerdir. Konstantinopolis hayallerinin bile ötesindedir. “Bütün yollar Roma’ya çıkar” sözünde kastedilen Roma, Konstantinopolis’tir. 330-1453 yılları arasında bütün mesafeler Konstantinopolis’teki Milion Taşı esas alınarak ölçülmüştür. Milion Taşı sıfır kilometre noktasıdır. Taşın hemen yanındaki ofiste, isteyenlere gideceği yere kadar olan yolun Konstantinopolis’e olan uzaklığını gösteren haritalar satılırdı.

Kent yönetiminin başı, praefectus urbi/eparhos, kentte imparatorun sonra gelen ikinci kişiydi. İmparatorun yokluğunda onu temsil etme yetkisine sahipti. Birinci senatör ve imparatorun danışma kurulu üyesiydi. Yiyecekten, güvenlik, inşaatlardan, ticaretten ve üretimden sorumluydu. Pazarda fiyatları denetliyor, asayişin korunmasını sağlıyordu. Kentte tam bir yargı yetkisine sahipti. Devletin önde gelenlerinin arasındaydı. Hatta biri, III. Romanos adıyla imparator olmuştu. Her bölgede de mahalleyi, polis ve itfaiyeyi denetleyen vicomagistri vardı. Şehircilik kuralları çok kesindi. Yollar en az 3.5m genişlikte olmak zorundaydı. Ev balkonlarının yerden yüksekliği 4.5m olmalı, uzunluğu 3 metreyi geçmemeliydi. Eğer birisi tarihi değeri olan bir anıtın manzarasını doğrudan görmeyi talep ediyorsa bu kıymeti takdir edebilecek eğitime sahip olduğunu ispat etmek zorundaydı. Evler birbirinin güneşini kesmeyecek şekilde yapılırdı.

21 ana lonca vardı, aynı kişi iki ayrı loncaya üye olamazdı. Oğul genellikle babasını izlerdi. Loncanın her üyesi sadece kendi ticaretini yapabiliyordu. Aracı yoktu. Her üretici malını doğrudan tüketiciye satardı. Her lonca ticaretini şehrin o işe ayrılmış bölümünde yapardı. Sadece yaş sebze satıcılarının şehrin her yerinde dükkanları olmasına izin verirdi. Bedava olarak halka sunulan bazı hizmetlerin de loncaları vardı, polis hizmeti gibi.

Söylentiye göre, Hazreti İsa’nın bebekken yıkandığı taş beşik, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Kudüs’ten Beşiktaş İskelesi’ne getirilmiştir. Fatih Sultan Mehmet zamanında Üsküdar (Bizans’ta Skoutarion) Tekfuru’nun kızı ile meşhur olan Bizans’ın Kız Kulesi yıktırılarak yerine yenisi yapılmış, bu yeni yapıya toplar yerleştirilmiştir. Prinkipo’ya (Büyükada) II. Justinyen döneminde (669-711), görkemli bir saray yaptırılmış, hanedanın gözden düşen fertlerinin ya da hanedana karşı olan soyluların sürgün yeri olmuştur. Ada, adını da buradan almıştır: Prinkipo, Prens Adası demektir.

Şehirde zengin fakir mahallesi ayrı değildi. Zengin evlerinin etrafında orta sınıf hatta fakirlerin evleri vardı. Zenginlerin evlerinin etrafı yüksek taş duvarlarla çevriliydi. Roma’da olduğu gibi, su kanalları halka sürekli temiz su sağlıyor, yeraltındaki kanali-



zasyon atıkları topluyordu. Şehrin suyu tuzlu olduğu için şehre Istranca Dağları'ndan su kemeri ile su getiriliyordu. Valens Kemeri 373 yılında tamamlanmıştı. Şehre saldırı olduğunda su sistemi bozuluyordu. Aksi takdirde şehirde su çok boldu. Meydanlardan, köşelerden su alınabiliyor, para ödenmiyordu. Yapımına I. Konstantin döneminde başlanan Konstantinopolis'in su sistemi Vize'ye kadar uzanıyordu.

Su kaynakları kıymet sırasına göre: kaynak suyu, kuyu suyu, ırmaktan alınan su ve göl suyu olarak değerlendiriliyormuş. Kanalizasyon kanalları içine insan girebilecek şekilde yapılmıştı, senede birkaç kez temizlenirdi. Son dönemde sistem çalışmıyordu, atıklar denize boşaltılıyordu.

Konstantinopolis, büyük miktarda depolanan tahıl siloları ve pek çok su deposu ile her zaman uzun bir kuşatmaya dayanabilecek güçteydi. Denizden gelebilecek saldırılara karşı Haliç'e zincir gerilmişti. Şehrin bedava hastaneleri, sokak aydınlatması, kanalizasyonu ve itfaiyesi vardı. Günde yaklaşık 80.000 bedava ekmek dağıtılır, İmparatorların halka et, meyve ve sebze dağıttırdığı da olurdu. Açık hava pazarları yaygındı.

Bizans'ta hayat önemli ölçüde evin dışında geçerdi. Her sosyal sınıftan kişiler arkadaşları ve komşuları ile sokakta buluşurlar, konuşurlardı. Sokaklarda ve büyük açık forumlarda buluşmak gelenekseldi. Sokak kahveleri ve lokantaları yaygındı. Sokak müzisyenleri ve Jonglörler vardı. Pandomim ve müzikal oyunlar oynanır, sirk ve karnavallar yapıldı. Hipodromda araba yarışları gelenekseldi.

Ahiler, orta sınıf dediğimiz, toplumun serbest meslek sahipleri ile kalabalık esnaf zümresini bünyesinde toplayan bir sosyal dilimdir. Esnaf zümresinin başta gelen mesleği "debbağlık", "dokumacılık" ve "kirişçilik" idi. Ahilik, niteliği itibarıyla ortaya çıkışı, tarihsel – toplumsal fonksiyonları dikkate alınmadan, sadece bir esnaf kuruluşu olarak kabul etmek, bu kuruluşu basitleştirmek, sadeleştirmek olur. Ahilik, başlangıç itibarıyla yardımlaşma – dayanışma ruhunu taşıyan, bozulmuş olan Anadolu birliğini ve toplumsal yapıyı yeniden kuran, bu kurum ile ilişkili sufiliği (Tasavvuf ehli) de içine alan çok fonksiyonlu bir kurumdur. Bu kurum, memleketin sathına yayılmış olan büyük şehirlerden başka, küçük şehirlerdeki ve köylerde bulunan esnafı da içinde toplayan, meslekî, dinî ve tasavvufi sistem ve ilkeleri ile memlekette asayiş temin eden, icabında şehirlerin savunmasına karışan hazır bir kuvvetti. İktidar ile halk arasında denge kuvveti idi.

Ahilik anlayışının çekirdek ilkeleri; örgütün toplumsal sorumluluğu, hizmette mükemmellik, dürüstlük, doğruluk ve ortak yaşamadır. Bu ilkelerden "hizmette mükemmellik", Ahiliğin varlık nedenidir (Collins, 1999: 33). İbn Battuta'nın da seyahatnamesinde belirttiği gibi Ahiler birer sanat sahibidir ve ortak toplumsal değerleri beraber yaşamayı hedefleyen gruplardır. Meslek sahibi olmayan bir Ahi düşünülemez. Her birey becerisine göre bir mesleğin maharet ve hünerini kazanır, iş sahibi olur ve toplumsal yaşama katılır. Meslek sahibi olmayanın başkalarına faydası olamaz.

Ahiliğin temel misyonu; mükemmel bireyler yetiştirmek, mükemmel topluluklara ulaşmak, dünyayı düzene koymak ve bu biçimde "insanlara ve insanlığa hizmet



edebilmek”tir. Ahiler, misyonlarını yerine getirebilmek için önceleri kendilerinin mükemmel olmaları gerektiğinin farkındadırlar. Diğer bir deyişle, Ahi önce kendisine çeki düzen vermelidir ki, inandırıcı olsun, hizmet sunabilsin (Tuhfa, 209). Ahiliğin misyonu bu anlamda bireyden topluma yükselişi ifade eder. Diğer bir söyleyişle, yetişmiş bireylerden oluşan topluluklar yakın ve uzak çevrelerini düzenleyip hizmet edebilirler.

Bizans Devleti’nde de Ahilik ile yakından ilişkilendirebileceğimiz yapılar mevcuttu. Bu yapılara lonca adı verilir.

Konstantinopolis Loncaları

Loncaların en fazla ve etkili olduğu yer başkent Konstantinopolis idi. VII. Konstantin’in Hükümdarın Kitabı adlı yapıtında, yalnızca başkentte en az 23 locanın olduğu bilinmektedir. Ticaret sayesinde büyük bir para akışının olduğu Konstantinopolis, mali açıdan devletin gözbebeğiydi. Hemen her dönemde olduğu gibi siyaseti, ticaret ve sanayinin etkilediği bir durumda bu güçleri elde tutmak ve desteklemek de devletin esenliği ve devamlılığı için oldukça önemliydi. II. Andronikos Palaiologos (1282-1328) döneminde yaşamış düşün adamı ve yazar Thomas Magister, bir söylevinde; sanat ve zanaatların, yalnızca geçim sağlamanın yüce ve hayranlık uyandırıcı bir yolu değil, aynı zamanda iyi bir siyasal düzenin sağlam temeli ve kurucu öğeleri de olduğunu savunmaktadır. Buradan hareketle de her yurttaşın ve yığınların üstünde olan bütün kişilerin bir uğraşları bulunması ve kütükte (mesleki sicil kaydı) kayıtlı olması gerektiğini, aksi takdirde ise büyük bir işsizlik olacağını, suçların düzeni tehdit edeceğini ve devletin ayaklanma tehdidiyle karşı karşıya kalacağı fikrini savunmuştur. Bizans da, yönetim anlayışı olarak iç ve dış ticaret ile sanayinin kontrolünü **eparkhos** adlı yöneticiler aracılığıyla elinde tutmaya çalışıyordu.

Konstantinopolis’in ve hatta diğer şehirlerin, en azından IX. yüzyıla kadar ticareti ve sanayisi, Romalıların collegiasından uyarlanan; tacirler, esnaf, zanaatkârlar ve bunların faaliyetlerini kontrol altında tutan bir nevi mesleki örgütler niteliğindeki loncalar aracılığıyla düzenlenmişti. Somateia olarak da adlandırılan bu dönemin Konstantinopolis loncalarının kayıtları eparkhosun denetimindeki kütüklerde kayda alınıyordu. Konu hakkındaki en önemli Bizans dönemi kaynağı yaklaşık X. yüzyıla tarihlenen Eparkhikon Biblion (Eparkhos’un Kitabı) adındaki çalışma olup eser sadece Konstantinopolis’teki loncalara ilişkin çok kıymetli bilgiler sunmaktadır. Eser, ana mesleklerin kural ve düzenlemelerini, özel olarak belirlenmiş loncalar ile devlet ile tüketici halk arasındaki ilişkileri, bunun kurallarını ve sınırlarını ayrıntılı bir şekilde belirleyen bir çalışma niteliğindedir. Eparkhikon Biblion’a göre, Konstantinopolis’te kamu loncaları ve imparatorluk loncaları olarak ikiye ayrılan bu loncalar şu meslek gruplarından oluşuyordu:

Noterler (tabularioi), kuyumcular (argiopratoï), tefeciler/bankerler (trapezitai), ipek elbise tacirleri (vestiopratoï), Suriye ipeği tacirleri (prandiopratai), ham ipek tacirleri (metaksopratai), ipek işleyicileri (katartarioi), ipek dokuyucuları (serikarioi), keten tacirleri (othoniopratai), parfüm tacirleri (mirepsoi), mum imalatçıları (kerularioi), sabun



imalatçıları (saponapratai), bakkallar (saldamarioi), deri kesicileri (lorotomoi), kasaplar (makellarioi), domuz eti tacirleri (khoiremporoi), balık satıcıları (ikhthyopratai), fırıncılar (artopoioi) ve hancılar-meyhaneciler (kapeloi) bulunmaktaydı. Bunlarla beraber marangozlar, doğramacılar, sıvacılar, taşçılar, çilingirler, boyacılar ise üstleniciler (ergolaboi) grubuna dâhil edilmişti. Diğer Bizans kaynaklarından elde edilen bilgilere göre; mimarlar, doktorlar, veterinerler, heykeltıraşlar, duvarcılar, doğramacılar, çömlekçiler, cam işçileri, gümüş ve bakır ustaları, oduncular, ip imalatçıları, demirciler, ayakkabı tamircileri ve balmumu tacirlerine ait loncalar da Konstantinopolis'in günlük hayatında yerini almışlardı.

Devlet, loncaların çoğuna başkentte belirli bölgeler tahsis etmişti. Aynı ticaret kolunun başkentteki bütün üyeleri kendilerine ait faaliyet bölgelerinde bulunurdu. Notitia ve Eparkhikon Biblion'da yeri en kesin olarak verilen işler, kentin üç ana meydanında yer alan canlı hayvan pazarlarıdır. Koyun ve domuzlar Strategion'da, domuzlar ve paskalya kuzuları Tauros'ta (Theodosios Forumu), at ve eşekler ise Amastrion'da satılırdı.

Özellikle ipek ve madenden pahalı malları üreten önemli atölyeler, Konstantinopolis'teki Büyük Saray'ın çevresinde kuruluydu. Elbiseçiler/terziler ve erguvan rengi boyacıları, Geç Roma döneminin üç devlet loncasının devamı niteliğindeydi. Erguvan Rengi Boyacılar Loncası, imparatorluk loncalarının en eskisi olup yalnızca hükümdar ve ailesinin kullandığı malları üretmek üzere hizmet verirdi. Bu lonca Hipodrom yakınındaki Zeuxippos hamamlarında atölyeler verilerek, Herakleios zamanında (610-641) kurulmuştu. İmparatorluk ve kamu loncaları dışında, ipek ticareti ve üretimi ile uğraşan ve loncalara üye olmayan yetki verilmiş kişiler (arkhontikoi) de vardı.

Ahi Birlikleri ve Bizans Loncaları Arasındaki Farklar

Bizans Loncaları ile Ahi Birlikleri arasında belirli farklar vardır.

1. Bizans Loncaları, devlet tarafından bazı kamu görevlerini yerine getirmek üzere kurulmuş meslekî teşkilâtlardır. Ahi Birlikleri ise, devlet otoritesinin dışında kurulup gelişmiştir.

2. Bizans Loncaları, devletin sıkı denetim ve gözetimi altında çalışırdı. Herhangi bir loncaya üye olabilmek için imparator ya da imparatorun görevlendirmiş olduğu kişilerden birinin onayını almak gerekirdi. Ahi Birliklerinde ise, doğrudan bir devlet denetimi yoktur. Kuruluş yıllarında devlet, Ahi birliklerinin yönetimine karışmamıştır. Ahi Birliklerine üyelik serbesttir. Üyelğe kabul işlemleri teşkilât yetkililerince yapılır ve devlet buna müdahale etmez, üyeler de istedikleri zaman teşkilâttan ayrılabilirdi.

3. Bizans Loncaları yalnız tüccar ve zanaatkârları üye olarak kabul ederlerdi. Ahi Birliklerinde ise, Ahilik prensiplerini kabul eden ve işi olan herkes üye olabilirdi.

4. Bizans Loncaları tarafından üyelerin uyulması için konulacak kaideler siyasi otorite tarafından tespit edilirdi. Ahi Birliklerinde ise, bu kaideler Ahilik kaidelerinden çıkarılarak teşkilât yöneticilerine konurdu.



5. Bizans Loncalarının kast yapısı taşımalarına karşılık, Ahi Birlikleri birlikler içinde genellikle karşılaşılan kastlaşma eğilimine karşı çıkmıştır.

6. Ahi Birliklerinde çıraklar, bugünkü tabiriyle tam bir öğrenci muamelesi görürlerdi. Çırağın mesleğini iyi öğrenememesinden veya kusurlu davranışlarından dolayı usta suçlanırdı. Bizans Loncalarındaki usta-çırak ilişkisinde ise paraya ve anlaşmalara dayalı bir sistem mevcuttu.

Tüccarlardebbağ (Deriden Kösele Yapan) Loncası 1346 Tarihli Yönetmeliği

1. Zanaattan biri yaşlandığı veya artık çalışmadığı için yoksulluğa düşerse, iyi tanımış bir adamsa her hafta 7 denar (para birimi) yardım görecektir.

2. Zanaatta hiçbir yabancı çalışmayacaktır. Ancak kentin özgür insanları arasına kabul edilmiş biri çalışabilir.

3. Hiç kimse başkasının yanında çalışan adamı, ustasının izni olmadan kendi yanına alamayacaktır. Zanaattan biri iş almış ve bitiremiyorsa, işin kaçırılmaması için zanaattan ötekiler ona yardım edecektir.

4. Herhangi bir yardımcı, ustasına karşı gerekli davranışı göstermezse ve ona karşı başkaldırırsa adı geçen zanaattan kimse ona iş vermeyecektir. Şehremini ve Şehir Meclisi üyeleri önünde özür dilemesi gerekecektir.

5. Zanaattan insanlar yılda bir kere iki adam seçecekler ve onlar o yıl boyunca iş ve zanaatla ilgili her şeyin denetimini yapacaklar.

KAYNAKÇA

- Akdağ M. (1995). *Türkiye'nin iktisadî ve içtimaî Tarihi I (1243–1452)*, Ankara: Tekin Yayınları.
- Baskıcı, M. Murat (2009). *Bizans Döneminde Anadolu: İktisadi ve Sosyal Yapı*, (900-1261), Ankara.
- Bayram M. (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, Konya.
- Chen C. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (çev. Yıldız Moran), İstanbul: E Yayınları.
- Çağatay N. (1983). *Makaleler ve İncelemeler*, Konya.
- Demir G. (1999). “Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşunda Ahilerin Rolü”, *II. Uluslararası Ahilik Kültür Sempozyumu Bildirileri*, 13-15 Ekim, Kırşehir.
- Demircioğlu K. H. (1953). *Roma Tarihi I. Cumhuriyet I. Kısım Menşe'lerden Akdeniz Havzasında Hâkimiyet Kurulmasına Kadar*, Ankara: TTK Yayınları.



- Demirken I. (2005). *Bizans Tarihi Yazıları: Makaleler-Bildiriler-İncelemeler*, İstanbul: Dünya Yayınları.
- Ekinci Y. (1990). *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Eryiğit S. (1989). *Ahi Birliklerinde Yönetim ve İşletme Fonksiyonlarının Temel Yapısı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Esmek, K. (2015). “*Bizans İmparatorluğunda Ticaret, Sanat ve Zanaat*”, Manisa.
- Güllülü S. (1977). *Ahi Birlikleri*, İstanbul.
- Köprülü F. (2002). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul.
- Özerkmen N. (2004). “Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, 2, 57-78, Ankara.
- Özerkmen, N. (2004). *Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri Ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 44(2), 57-78, Ankara.
- Theophanes (1839-1841). *Khronographia*, (çev. C. De Boor), Bonnae.
- Turan K. (1973). *Türkler Anadolu’da*, İstanbul.
- Vryonis S. (1963). “Byzantine Demokratia and the Guilds in the Eleventh Century”, *Dumbarton Oaks Papers* 17, 289-314.

DEDE KORKUT KİTABI'NDA AHİLİĞİN İZLERİ
TRACES OF AKHISM IN THE BOOK OF DEDE KORKUT



Ergün VEREN
Hacettepe Üniversitesi
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
(Bilim Uzmanı)
ergunveren@hotmail.com



Özet

Ahilik, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek Türkistan, Anadolu ve Balkanlarda yaşamış olan Türklerin sanat ve meslek alanlarında yetişmelerini, ahlaki yönden gelişmelerini sağlayan bir müessesenin adıdır. Ahiliğin amacı, zenginle fakiri, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, halk ile devlet arasında iyi ve sağlam ilişkiler kurarak "sosyal adaleti" gerçekleştirmektir. Ahilik, bu amacına, sağlam bir teşkilatlanma modeli ve köklü bir eğitim sistemi aracılığıyla ulaşmaya çalışmıştır. Bütün prensiplerini dinin asıl kaynağından alan, Ahiliğin nizamnâmelerine Fütüvvetnâme adı verilir. Ahiliğin esasları, ahlâkî ve ticarî kaideleri bu kitaplarda yazılıdır. On iki boydan meydana gelen Dede Korkut Kitabı Orta Asya'dan batıya göçen Oğuzların XI. yüzyıl başlarındaki hayatlarını anlatan destanî hikâyelerin toplandığı bir yazılı kaynaktır. Söz konusu destanî hikâyeler Oğuz bölgesindeki Türk Boyları arasında İslam dini ile tanışmalarını takip eden yüzyıllar içinde sözlü kültür ortamında oluşmuş ve muhtemelen XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında yazılı kültür ortamına aktarılmışlardır. Bu kitap Türk kültürünün çeşitli alanlarına ilişkin bilgileri içerdiği için temel yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Ahilik sistemi ile Dede Korkut boyları irdelendiklerinde Türk kültürel belleğinin kimi saklı değerlerini içerdikleri görülmektedir. Bu çalışmada Ahilik sistemi ile Dede Korkut boylarında varolan ve örnekleme yöntemi ile ele alınan kimi değerler, anlamacı-eleştirel yaklaşımla karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Böylelikle Dede Korkut boylarına Ahilik sistemi zemini olarak yaklaşarak farklı bir analiz denemesinde bulunulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Dede Korkut Kitabı, Ahilik, boy, Fütüvvetnâme, Türkoloji.

Abstract

Akhism is the name of an establishment that provides Turks, have lived from XIIIth to XIIIth century in Turkestan, Anatolia and the Balkans, can be provide growing up ethically in the field of the arts and professions. The purpose of Akhism is to realize "social justice" by establishing good and strong relations between the goal of the deceased, the rich and the poor, the producer and the consumer, the labor and the capital, the people and the state. Akhsim had tried to reach through a solid organizational model and a rooted education system for this purpose. The regulations of the Akhism, take all their principles from the main source of religious, are called Futuvatnamah. The principles, moral and commercial bases of Akhism are written in these books. The Book of Dede Korkut is a collection of twelve stories set in the heroic age of the Oghuz Turks, a nomadic tribe



who had journeyed westwards through Central Asia from the ninth century onwards. This book is accepted as one of the basic written sources because it contains information on various fields of Turkish culture. It is seen that it contains some hidden values of Turkish cultural memory, when Akhism system and Dede Korkut are examined. In this study, the system of Akhism and some values, are taken in the narratives of Dede Korkut by the sampled method, will be analyzed comparatively and the semantic-critical approach. It will be attempted to develop suggestions based on the solution of today's problems and the construction of the future this examination. Thus, it will be approached to the narrations of Dede Korkut with the ground of the Akhism systematic and will be try a different analysis.

Keywords: *The Book of Dede Korkut, Akhism, narration, Futuvatnamah, Turcology.*



GİRİŞ

Anlatıları, olayları, söylemleri ve pratikleri nasıl irdelemeli ve anlamalıdır? Anlamak için tarihselci bakış mı? Anlamacı-eleştirel yaklaşım yolu mu izlenmelidir? Tarihselci bakış ile anlatıdaki totaliter motif ve yapıları döneminin anlayışıyla ele alınır. Olaylar ve söylemler dönemi zemininde değerlendirildiğinden genelde kabullenilerek üstleri örtülür. Anlamacı-eleştirel yaklaşım ise metinlerin/ söylemlerin/ pratiklerin devamlı yaşayan organizmalar olduğunu kabul eder ve her dönemde insanlığın temel olgularının düşünülebilmesi için birer veri olarak görülür (Pehlivan, 2015: 26- 27; Veren, 2016a)¹.

Ahilik² sistematigi ile Dede Korkut Kitabı'ndaki³ boylar Türk kültürel belleğinin

¹ Tarihselci bakış kavramı için Ahmet Cevizci'ye (2000: 909), atıfta bulunan Gürol Pehlivan (2015: 26, 27), terimin felsefe tarihinde çok anlamlı ve bulanık olduğunu da belirterek Doğan Özlem'i (1994: 39-40) referans göstermekte; anlamacı eleştirel yaklaşım için de "Burada diyaktonik ve senkronik terimlerini, farklı çağrışımları akla getirdikleri için özellikle kullanmaktan kaçındım. Dilthey'in kullandığı [genelgeçerlik] terimi ise, [tarihte mutlaka bir anlam arama] anlamında kullanıldığı için amaca uygun değildir" şeklinde açıklama getirmektedir.

² Ahilik, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek Anadolu'da Balkanlarda ve Türkistan'da yaşamış olan Türklerin sanat ve meslek alanlarında yetişmelerini, ahlaki yönden gelişmelerini sağlayan bir müessesenin adıdır. Amacı, zenginle fakiri, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, halk ile devlet arasında iyi ve sağlam ilişkiler kurarak "sosyal adaleti" gerçekleştirmek olan Ahilik, bu amacına, sağlam bir teşkilatlanma modeli ve köklü bir eğitim sistemi aracılığıyla ulaşmaya çalışmıştır. Arapçada "kardeşim", Divanü Lügati't-Türk'te ise; (akı:) "eli açık", "cömert" anlamında kullanılan ahi kelimesi özellikle; erdem, kardeşlik, mertlik, dürüstlük, ılımlılık, akılcılık, verimlilik ve olgunluk gibi kavramlarla özdeşleşmektedir. Ahiliğin, Anadolu'da kurulup gelişmesinde Ahi Evran'ın büyük rolü olmuştur. Bilhassa sanat erbâbı arasında çok sevilen Ahi Evran, bugünkü manada esnaf teşkilatı diyebileceğimiz Ahilik (kardeşlik) müessesesini kurarak birçok şehir ve kasabada teşkilatlanmasını sağlamıştır. Bütün prensiplerini dinin asıl kaynağından alan, Ahiliğin nizamnâmelerine Fütüvvetnâme adı verilir. Ahiliğin esasları, ahlâkî ve ticarî kaideleri bu kitaplarda yazılıdır. Ahilik sisteminde düzen, intizam ve tedbir de önemli olmuştur. Örneğin, her esnaf grubunun bir bekçisi vardı. Çarşayı süpürür, akşam kapanan dükkânların kontrolünü yapar kilitlenmeden unutulmuş olanları sahibine haber verir, geceleri çarşayı beklerdi. Her esnaf grubunun bir de duâcısı vardı. Sabah namazından sonra mütevellinin (şeyh adı verilen esnaf grubunun başkanı) dairesi önünde toplanan esnafa duâ eder, bundan sonra herkes dükkânına dağılırdı. Yine her esnaf grubu tarafından semâvî dinlerin bir peygamber yahut kanaat önderlerinden biri ilk kurucu yahut pir olarak edilmiştir. Geniş bilgi için bkz.: (Ahilik Ansiklopedisi Cilt 1-2, 2014; Soysal, Tan 2013: 187; Demir, 1994; Öztürk, 2002: 1; Akça, 2001: 1; Sancaklı, 2010: 3-9; Solak, 2009: 3; Tatar ve Dönmez, 2008: 199; Tekin, 2006: 230; Tuş, 1998: 45).

³ Dede Korkut Kitabı, Oğuz bölgesindeki Türk Boyları arasında İslam dini ile tanışmalarını takip eden yüzyıllar içinde sözlü kültür ortamında oluşmuş ve muhtemelen XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında yazılı kültür ortamına aktarılmış destanî hikâyelerin toplandığı bir yazılı kaynaktır. Türk kültürünün çeşitli alanlarına ilişkin bilgileri kapsamı bağlamında Türk kültürünün temel yazılı kaynağı olarak kabul edilmektedir. Günümüzde Dresden ve Vatikan nüshaları bulunan Dede Korkut Kitabı Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmıştır. Dresden Kraliyet Müzesinde Henricus Orthobius Fleischer tarafından bulunan ve "Dresden Nüshası" olarak adlandırılan kitap Türkiye'de, Azerbaycan'da, Kazakistan'da ve Türkmenistan'da yapılan çalışmalara kaynak oluşturmıştır. 1815 yılında Heinrich von F. Diez, Dresden Nüshası'nın kopyasını çıkarıp Berlin Kütüphanesine –Berlin Nüshası olarak



pek çok saklı değerlerini içeren rezervlerdir. Kuşaklar arası kültür aktarımı ile taşınan bu değerler Türk varlığının devamını sağlamaktadırlar.

Bu çalışmada Ahilik sistematiği ile Dede Korkut boylarında varolan ve örnekleme yöntemi ile ele alınan kimi değerler, anlamacı-eleştirel yaklaşımla karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir.

Neden anlamacı-eleştirel yaklaşım? Yukarıda da söz edildiği üzere tarihselci bakış ile yaklaşıldığında olaylar ve söylemler dönemine göre değerlendirilebilir ve genelde kabullenilerek üstleri örtülme yoluna gidilebilir. Anlamacı-eleştirel yaklaşımla irdelendiğinde ise, değerler ve pratiklerin devamlı yaşayan organizmalar olduğu kabul edilerek her dönemde insanlığın temel sorunlarının çözümü ve geleceğin inşasında birer veri olarak görülebilecek ve yararlanılabileceklerdir. Bu görüşten yola çıkılarak Dede Korkut boylarına Ahilik sistematiği zemininde ve anlamacı-eleştirel yaklaşım yöntemi tercih edilmiştir.

Çalışmaya “değer” kavramından hareketle başlamak yararlı olacaktır.

1. Değer Kavramı ve Ahilik

Değerler dünyası dini, toplumsal ve bireysel yönleriyle birkaç cepheye sahiptir. Bireysel yönden nezaket kurallarının çiğnenmesinin çoğu zaman fiili bir karşılığı olmamasına karşın itham, isnat ve dedikodu yoluyla kınanmak ve muhatap nezdinde saygınlık kaybına uğranılabilir. Değerlerin toplumsal yönüne bakıldığında bunların toplumun geniş kesimlerince üzerinde uzlaşılan anlayışlar, düşünceler ve pratikler olduğu dikkati çek-

bilinir- bırakırken, aynı dönemde yayımladığı “Atasözleri” kitabında da “Tepegöz” boyunun Almanca çevirisine yer vererek ayrıca yayımladığı bir makale ile de dünyaya duyurmuştur. 1859 yılında Theoder Nöldeke, Dresden nüshası üzerinde çeviri denemesi yapmış ise de birçok yerini anlayamadığı için yayımlayamamıştır. Türkiye’de ilk olarak 1916 yılında Kilisli Muallim Rıfat (Bilge) tarafından Berlin Nüshasının fotoğraflarından tercüme ederek yayımlanmıştır. 1938 yılında da Orhan Şaik Gökyay, Kilisli’nin metnini Türkiye Türkçesine tercüme etmiştir. Ettore Rossi ise 1950 yılında bulunduğu Vatikan Nüshası’nı 1952 yılında İtalyanca olarak yayımlamıştır. Muharrem Ergin de 1958 yılında Dresden ve Vatikan Nüshaları’nı birlikte inceleyerek bilimsel olarak kabul edilen çalışmayı yayımlamıştır. Dresden nüshası “Kitâb-ı Dedem Korkud Alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân” [Oğuz boyunun diliyle Dedem Korkud Kitabı] ismiyle, giriş ve 12 boydan oluşmaktadır. Bunlar: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Salur Kazan’ın Evi Yağmalanması Boyu, Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz’un Tutsak Olması Boyu, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Kanlı Koca Oğlu Kanturalı Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu, Basat’ın Tepegöz’ü Öldürmesi Boyu, Begin Oğlu Ermen Boyu, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu, Salur Kazanın Tutsak Olup Oğlu Uruz’un Çıkarması Boyu ve İç Oğuz’a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü isimli boylardır. Vatikan nüshası “Hikâyet-i Oğuznâme, Kazan Beğ ve Gayrı” [Oğuzname hikâyesi, Kazan Bey ve diğerleri] ismiyle, giriş ve 6 boydan oluşur, Vatikan Kütüphanesi Türkçe kısmında 102 numarada kayıtlıdır. Nüshadaki boylar: Hikâyet-i Han Oğlu Boğaç Han, Hikâyet-i Bamsı Beyrek Boz Atlı, Hikâyet-i Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığıdur, Hikâyet-i Kazan Begün Oğlu Uruz Han Tutsak Olduğudur, Hikâyet-i Kazılık Koca Oğlu Yegenek Bey, Hikâyet-i Taş Oğuz İç Oğuz’a Asi Olup Beyrek Vefatı’dır. Geniş bilgi için bkz.: (Ergin, 1998; Veren, 2016: 40 ve 2017; Henricus Orthobius Fleischer, 1831: 12; Rossi, 1952; Heinrich von F. Diez, 1811-18159).



mektedir. Bu nedenlerle değerlerden sapıldığında toplumsal ve bireysel baskıların ortaya çıkacağı muhakkaktır. İnsan, bir değere anlam yönünden iştirak etsin/ etmesin uyduğu zaman muhtemel bir toplumsal çatışmadan kaçınmış, kişisel baskılardan kurtulmuş olmaktadır. Bu durum da değerın çatışma ve uzlaşma işlevini ortaya çıkarmaktadır (Teyek, 2013: 96 vd.).

Değer kelimesi, Güncel Türkçe Sözlükte “ Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet (isim); bir şeyin para ile ölçülebilen karşılığı, bedel, kıymet, paha, valör; üstün nitelik, meziyet, kıymet; üstün, yararlı nitelikleri olan kimse; kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey (felsefe); bir değişkenin veya bilinmeyenın sayı ile anlatımı (matematik); bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü” (URL-1, 2017) şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere değerle onun temas ettiği nesne arasında bir bağ vardır ve değer, yapıp edileni önemli kılan şeydir (Soykan 2007: 48).

Değerler üç başlık altında toplanmakta ve içkin değerler, aşkın değerler ve normatif değerler şeklinde sınıflandırılmaktadırlar. İçkin değerler “kavramlar, duygular ve eşya ile ilişkisinden doğan ve bilinçle çerçevelenen, inanmadan çok, bilmenin hâkim olduğu değerlerdir”. Aşkın değerler, “bireyin sosyal çevresiyle etkileşmesinden doğan değerler, kişilerarası değerlerdir. Bilgiden çok inanma üzerine kuruludur. Bu değerler ahlâk ve dindir”. Normatif değerler ise, “insandan sadır olan söz, eşya ve fiillerin birbirleriyle tebdil, tağyir ve ilgasından doğan değerlerdir ve fiil ile karşılaştırılınca ölçü hukuk olur, söz sözle değiştirilince ölçü dil olur eşya ile değiştirilince ölçü iktisat olur” (Poyraz, 2007: 85-86). Bunun yanı sıra değerler iç içe olgular olup içkin değerleri, gerek inanç boyutu ağır basan aşkın değerlerden, gerekse kültürün belirlediği normatif değerlerden kesin çizgilerle ayırmak güçtür (Teyek, 2013: 102).

Ahilik sistematığının de değerler zemininde oluştuğu bilinmektedir⁴. Ahilik değerlerini oluşturan temel ahlak ve meslek ilkelerini pek çok araştırmacı ve bilim insanı⁵ Fütüvetnâmelerden hareketle birçok maddede sıralamışlardır. Ahilik sistematığında “Ahinin açık ve kapalı olması gereken” özellikleri şöyle belirtilmektedir:

Açık olanlar: Ahinin eli açık (cömert), kapısı açık (konuk sever), sofrası açık olmasıdır (İkramdan kaçınmamalıdır.).

Kapalı olanlar: Ahinin gözü kapalı (Kimseye kötü gözle bakmamalı, kimsenin ayıbını araştırmamalıdır), beli kapalı (Kimsenin ırzına, namusuna, haysiyet ve şerefine saldırgan olmamalıdır), dili kapalı olmalıdır (Kimseye kötü söz söylememelidir).

⁴ Ancak bu çalışmanın konusu olmadığından Ahilik sistematığının değerleri, yukarıdaki açıklamalar zemininde sınıflandırma denemesine tabi tutulmamışlardır (E.V.).

⁵ Geniş bilgi için bkz.: (Aslander, 2016: 10-11; Anadol, 2001: 63; Ceylan, 2011; Köksal, 2011; Demir, 1998; Çağatay, 2002; Tokgöz, 2012).



Bunun dışında ahinin uyması gereken başka kurallar da vardır: Ana babaya iyilik ve ihsanda (iyilik, bağışlama) bulunup yakın akrabayı ihmal etmemek, arkadaşlarına ve komşularına iyi davranmak, rıyayı (ikiyüzlülük) terk etmek, büyüklere karşı hürmetli olmak, suçları affetmek, kendisinden aşağıda bulunanlara şefkatli davranmak, sözünde ve içinde adaletli olmak, hüsnüzan (iyi niyet) etmek, iyi huylu ve güzel ahlâklı olmak, işinde ve hayatında doğru, güvenilir olmak, sözünde ve sevgisinde vefalı olmak, sözünü bilmek, hizmette ve vermede ayırım yapmamak, yaptığı iyilikten karşılık beklememek, güler yüzlü ve tatlı dilli olmak, hataları yüze vurmamak, dostluğa önem vermek, kötülük edenlere iyilikte bulunmak, hiç kimseyi azarlamamak, dedikoduyu terk etmek, komşularına iyilik etmek, daima samimi davranmak, başkasının malına hıyanet etmemek, sabır ehli olmak, cömert, ikram ve kerem sahibi olmak, daima hakkı gözetmek, öfkesine hâkim olmak, suçluya yumuşak davranmak, sır saklamak, gelmeye gitmek, dost ve akrabayı ziyaret etmek, içi, dışı, özü, sözü bir olmak, kötü söz ve hareketlerden sakınmak, maiyetindekileri korumak ve gözetmek, makam ve mevki sahibi iken mütevazı olmak, güçlü ve kuvvetli olunca affetmek, ikramda ve iyilikte bulununca başa kakmamaktır (MEB 2016: 31-33).

Yukarıda sıralanan Ahilik sistematığının temel ahlak ve meslek ilkelerinin Türk kültürel belleğinin kimi saklı değerlerini içerdikleri görülmektedir. Bu değerlere başka hangi sözlü ve yazılı kaynaklarda rastlanılabilir? Türk kültür sahasında oluşan pek çok sözlü ve yazılı kaynaktan bu değerlere rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de Dede Korkut boylarıdır.

2. Dede Korkut Boylarında Ahilik Değerlerinin İzleri

On iki boydan meydana gelen Dede Korkut Kitabı Orta Asya'dan batıya göçen Oğuzların XI. yüzyıl başlarındaki hayatlarını anlatan destanî hikâyelerin toplandığı bir yazılı kaynaktır ve Türk kültürünün çeşitli alanlarına ilişkin bilgileri içerdiği için temel yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Dede Korkut Kitabında Ahilik sistematığında “Ahinin açık ve kapalı olması gereken” şeklinde kurallaştırılan elin/kapının/sofranın açık olması, gözün/belin/dilin kapalı olması yönündeki değerleri içeren motif, diyalog ve karakterler bulunmaktadır.

Dede Korkut Kitabı “Mukaddime” bölümünde “... oğul atadan görmeyince sufra çekmez.” (Ergin, 1998: 74) şeklinde bir ifade yer almaktadır. Ahilik sistematığında yer alan “elin, kapının ve sofranın açık olması” şeklindeki değeri ile örtüşen bu ifadeden varolan bir gelenek ile bu geleneğin aktarımı ve devamını anlamak mümkündür. Yine bu ifade ile “Mukaddime” bölümünde Türk kültürel belleğinin ortak değerlerinden biri ortaya konulurken aynı anda dolaylı bir anlatımla bu değerün kuşaklararası aktarılmasının gerekliliğinin vurgulandığı anlaşılmaktadır.

Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyı'nda (Ergin, 1998: 73-77), Kam Pürenün oğlu Bamsı Beyrek Boyı'nda (Ergin, 1998: 116-153) ve Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyı'nda (Ergin, 1998: 199-206) Bayındır Han karakteri; Salur Kazanun İvi Yağmalandığı Boy'da (Ergin, 1998: 95-115) ise Kazan Han'ın “elin, kapının ve sofranın açık olması” şeklindeki değer ile örtüşen biçimde otağında ziyafet verdiği, sohbet olduğu görülmektedir.



“Açları doyurma, çıplakları giydirme ve borçluların borçlarını eda etme” motifi Dede Korkut Kitabı'nda sıklıkla yer almaktadır. Uşun Koca Oğlu Segrek Boyı'nda (Ergin, 1998: 225–233) Ters Uzamış karakteri, ziyafetlere davetsiz katılan Uşun Koca oğlu Segrek karakterine “... bu oturan bigler her biri oturduğu yiri kılıcı-y-ile alupdur, mere sen baş mı kesdün kan-mı tökdün aç-mı toyurdun yalincak-mı tonatdun...” şeklinde hitap ederek “aç doyurma ve çıplak giydirme” pratiğine vurgu yapıldığı dikkati çekmektedir. Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyı'nda (Ergin, 1998: 77–95) ise, evlat sahibi olmak isteyen Dirse Han karakteri hatununun telkini üzerine büyük bir ziyafet verdiği, dilek dilediği, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirerek İç Oğuz, Dış Oğuz beylerini davet ederek ziyafet verdiği, aç görse doyurduğu, çıplak görse donattığı, borçluyu borcundan kurtardığı, dua ettirdiği ve bir süre sonra hatunun hamile kaldığı anlatılmaktadır (Ergin, 1998: 81). Her iki anlatıdaki kimi motiflerin Ahilik sistematüğinde “elin, kapının ve sofranın açık olması” şeklindeki değeri ile örtüştüğü görülmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nda Salur Kazanun İvi Yağmalandığı Boy'da (Ergin, 1998: 95–115) Salur Kazan karakteri av sırasında gördüğü bir rüyadan obasının saldırıya uğradığını yorumlayarak obasına doğru yola çıkar, yurduna döndüğünde obasını saldırı sonrası talan edilmiş halde görür, kurttan/sudan/köpekten haber almak ister, köpeği takip ederek Çoban karakterine ulaşır, Çoban saldırıya uğrayarak talan edildiklerini söyler, “Çoban böyle diğec Kazan ah itdi, aklı başından gitdi, dünya âlem gözine karangu oldı, aydur: Ağzun kurısın çoban, dilin çürisün çoban, Kadir senün alnuna kada yaszun çoban” der, Çoban zorlu bir çarpışma olduğunu ve hayvanlarını ölümüne savunduğunu anlatınca Salur Kazan'a “kahır gelir”, yürür gider, Çoban'da arkasından yürür, bir süre sonra Salur Kazan Çoban'a aç olduğunu söyler ve çobanın ikram ettiği akşamdan kalan kuzu etini yerler (Ergin, 1998: 103-104). Anlatıdan da anlaşılacağı üzere Salur Kazan karakteri statü üstünlüğünün etkisiyle Çoban karakterine kötü söz söylemekte ancak sonrasında pişman olmakta ve kendisinden yiyecek isteyerek bir yandan örtülü olarak statüyü eşitleme çabasıyla gönül alma yoluna gitmektedir. Söz konusu olay örgüsü Ahilik sistematüğindeki “Ahinin dili kapalı olmalıdır (Kimseye kötü söz söylememelidir).” şeklindeki değerini anıştırmakta ve örtüşmektedir.

Basat Depegözi Öldürdüğü Boy'da (Ergin, 1998: 206–215) Aruz Koca karakterinin çobanı Konur Koca Saru Çoban karakterinin çeşme başında tecavüzüne uğrayan bir peri Tepegöz adı verilen hilkat garibesini bir canlı varlığı doğurur. Tepegöz karakteri toplumun huzurunu bozar, canlara ve mallara zarar verir. Yoğun mücadelelerden sonra öldürülür. Anlatıda, tecavüze uğrayanın yaşadığı travmanın yanı sıra eylemin oluş ve sonuçlarının toplumda yaratacağı ağır sonuçlar mecazî bir şekilde ortaya konulmaktadır. Hegel'in “Her şey zıddıyla vardır!” görüşünden yola çıkıldığında, tecavüz olayının gerçekleşmesi halinde kişisel (mağdur) ve toplumsal ölçekte travma yaşanmayacak, eylemin oluş ve sonuçları toplumda ağır sonuçlar oluşturmayacaktır. Söz konusu olay örgüsünden kimsenin ırzına, namusuna, haysiyet ve şerefine saldırılmaması gerektiği yolunda bir sonuca ulaşmak mümkündür. Bu anlatı ve varılan sonuç Ahilik sistematüğindeki “Ahinin beli kapalı olmalıdır (Kimsenin ırzına, namusuna, haysiyet ve şerefine saldırgan olmamalıdır).” şeklindeki değerini anıştırmaktadır.



Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyı'nda (Ergin, 1998: 77–95) Boğaç Han karakteri beylik alıp tahta çıkınca babasının kırk yiğidini anmaz olur, o kırk namert yiğit de eski itibarlarına kavuşmak için Boğaç'ı yok etmeye karar verirler, babasına oğlunu kötöleyen dedikodular getirerek onu oğlunu öldürmek için teşvike başlarlar ve bir av sırasında Dirse Han oğlunu ok ile vurur. Anlatıdaki “babanın oğlunu vurması” motifi, kötü niyetli karakterlerin Boğaç karakterine kötü gözle bakmaları, ayıbını araştırmaları sonucunda gerçekleşmektedir. Söz konusu motif ve olay örgüsü Ahilik sistematigindeki “Ahinin gözü kapalı (Kimseye kötü gözle bakmamalı, kimsenin ayıbını araştırmamalıdır)” şeklindeki değeri anıştırmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Ahilik sistematiginde “Ahinin açık ve kapalı olması gereken” şeklinde kurallaştırılan elin/kapının/sofranın açık olması, gözün/belin/dilin kapalı olması biçimindeki değerler ile Dede Korkut boylarında da karşılaştığı tespit edilmiştir.

Toplumların kültürel belleklerini oluşturan sözlü ve yazılı kaynakları birbirleriyle örtüşebilmektedirler. Ahilik sistematigi ile Dede Korkut boyları Türk kültürel belleğinin önemli sözlü /yazılı kaynaklarından ve birbirlerini anıştırmaları, birbirleriyle örtüşmeleri doğaldır.

Sonuçta bir teklif olarak kaydedilebilir ki, Akademik ortamda Ahilik sistematigini oluşturan değerler ile Türk kültürünün sözlü ve yazılı kaynakları karşılaştırılarak benzen/ örtüşen/ ayrışan yönlerin ortaya konulduğu “Karşılaştırmalı Ahilik kültürü değerler atlası” çalışması yapılmasında yarar görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahilik Ansiklopedisi* (2014). Cilt 1-2, Ankara: T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları.
- Akça, Bayram (2001). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Muğla’da Debağ (Tabakçılık) Esnaf Teşkilatı”, *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı 4, s. 1.
- Anadol, Cemal (2001). *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Futuvvetnâmeler*, 2.Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aslenderen, Mustafa (2016). *Esnaf ve Sanatkârların Ahilik Değerlerine Sahiplik Düzeylerinin Değerlendirilmesi: Kırşehir Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cevizci, Ahmet (2000). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ceylan, Kazım (2011). *Ahilik Türk-İslam Medeniyetinde Dünyevi ve Uhrevi Sistem*, 1.Baskı, Kırşehir: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım.
- Çağatay, Neşet (2002). *Ahlakla Sanatın Bütünleştiği Türk Kurumu Ahilik Nedir?*, Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkârları Konfederasyonu, Yayın No:40.



- Demir, Galip (1994). “Ahilik”, *Ahilik Yolu Dergisi*, Nisan, Sayı 86.
- Demir, Galip (1998). *Türk Kültürü Ahilik*, İstanbul: Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, No:9.
- Diez, Heinrich von F. (1811-1815). *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften*, Berlin.
- Ergin, Muharrem (1989). *Dede Korkut Kitabı-I*, Ankara: TTK Basımevi.
- Flischer, Henricus Orthobius (1831). *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis*, Lipsiae [=Leipzig], 86: 12.
- Köksal, M. Fatih (2011). *Ahi Evran ve Ahilik*, 3.Baskı, Kırşehir: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım.
- Mesleki Gelişim: Meslek Ahlakı ve Ahilik* (2016). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Özlem, Doğan (1994). *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri-I*, Prospero Yayınları.
- Öztürk, Nurettin (2002). “Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş ahlakı Açısından Değerlendirilmesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 7, s. 1.
- Pehlivan, Gürol (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım -Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Poyraz, Hakan (2007). *Değerlerin Kuruluşu ve Yapısı, Değerler Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Rossi, Ettore (1952). “II. Kitab-ı Dede Qorqut”, *Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oğuz. Tradotti e annotati con “facsimile” del ms. Vat. Turco 102*. Citta del Caticano, 1-95.
- Sancaklı, Saffet (2010), “Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), s. 3-9.
- Solak, Fahri (2009). *Ahilik Kuruluşu, İlkeleri ve Fonksiyonları*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, Erkam Matbaası.
- Soykan, Ömer Naci (2007). *Genel Geçer Bir Ahlak Olanaklı mıdır? Değerler ve Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Soysal, Abdullah. Tan, Mehmet (2013). Ahilik İlkelerinin Günümüz İşletmelerine Yansımaları: Kilis Küçük Sanayi Sitesi İşletmeleri Örneği, *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, s. 187.
- Tatar, Taner. Dönmez, M. (2008). *Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu*, Doğu Anadolu Bölge Araştırmaları Yayınları.



- Tekin, Mustafa (2006). Bir Sosyal Kontrol Aracı Olarak Ahilik ve Toplumsal Dinamikleri, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 21, s. 230.
- Teyek, Süleyman (2013). Kitâb-ı Dede Korkut'ta Diplomatik Lisân: Halkbilimi Bakımından Bir Anlam İncelemesi, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı.
- Tokgöz, Zübeyir (2012). *Ahi Evran ve Ahilik Sistemi*, 1. Baskı, Ankara: Pelin Ofset.
- Tuş, Muhittin (1998), Konya'da Esnaf Teşkilatı, *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, s. 45.
- Url-1 (2017). Güncel Türkçe Sözlük, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59b8ea728e1663.06965074. (Erişim: 13.09.2017).
- Veren, Ergün (2016). Dede Korkut Kitabı Dresden'e Niksar'dan mı Gitti?, *Türk Dili Dergisi*, CX, 777: 40-44.
- Veren, Ergün (2016a). "Dede Korkut Kitabı'nı Nasıl Anlamalı?", *III. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu*, Hacettepe Üniversitesi, Türk Halkbilimi Bölümü, 19 Kasım 2016, Ankara.
- Veren, Ergün (2017). *Dede Korkut Kitabı'nın Türkiye'deki Popüler Yayınları Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

**HACI BAYRAM-I VELİ'NİN AHİLİKLE
İRTİBATI**

THE CONNECTION OF HAJI BAYRAM WALI WITH
AKHISM



Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Ankara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi



Özet

Ankara öteden beri, Ahi Ervan'ın 1240'lı yıllarda Kırşehir'e gelişiyle Ahilik kurumunun çabucak yeşerdiği bir sosyo-kültürel havza olarak dikkat çeker. Ahi Şerefeddin'in ve Ahi Elvan'ın 1280'li yıllarda At Pazarı, Saman Pazarı ve Koyun Pazarı gibi ana ticaret arterlerinin merkezine camilerini, zaviyelerini inşa etmişlerdi. Bu tarihten yaklaşık bir asır sonra Hacı Bayram tekke ve zaviyesinin 1415'te inşasıyla birlikte, aynı antik tepe üzerinde, Ahi Yakup ve Ahi Tura mescit ve zaviyelerinin yükseldiğini görüyoruz. Hacı Bayram-ı Velî'nin bu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapı içerisinde gerek tahsil yıllarında talebe ve daha sonra Kara Medrese müderrisi olarak yer aldığını görüyoruz. Bazı kaynakların onu Ahi Sultan şeklinde adlandırması, yetiştiği sosyal yapıya uyum halinde katılmış olarak görülür. Müderris iken ahilikle ilgili organik bir irtibat kaynaklarda geçmemektedir. Ancak orta Anadolu'nun önemli bir âhilik merkezinde olmasını göz önünde tutarsak, onun Ahilik atmosferinden etkilenmemesi düşünülemez. Bir sosyoloji kanunu olarak toplum-birey etkileşimi, etkilenme veya etkileme şeklinde kaçınılmazdır. Daha sonra Ebu Hamîdüddin-i Aksarayî'nin (ks) manevi terbiyesine girip seyr u sülûk'unu ikmal eden Hacı Bayram-ı Velî 1412'de şeyhinin ahiret yurduna irtihal etmesinden sonra memleketi Ankara'ya gelir. İşte bu tarihten itibaren Hacı Bayram-ı Velî'nin tekke camisini inşa ettiğini ve ortaya koyduğu etkinlikler bakımından Ahilik yapılanması sergilediğini görüyoruz. Onun özellikle şehrin fakir, yoksul, muhtaç kesimine yönelik faaliyetleri, el emeğini teşvik eden bir anlatım tarzında sosyo-ekonomik ve sosyo kültürel hayata katıldığını görüyoruz. Etrafında bakırcılık, değirmencilik, çiftçilik, ticaret yapanlar kadar Mahmut Paşa gibi askeri bürokrasiden, Yazıcıoğulları, Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumî gibi müderrislerden yani ilmiye sınıfından bir halka oluştuğu görülüyor. Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri, bulunduğu dönemde hareket halindeki yörük toplulukları toprağa yerleşmeleri ve Anadolu Türk kolonları oluşturmaya çalışması, bölgenin İslamlaşması açısından büyük önem arz ediyordu. Kalıcı yerleşim birimleri kasabalar, şehirler, sanat ve ziraatın gelişmesi, Müslüman Türk unsurların Anadolu topraklarında kökleşmelerine büyük devlet olma yolunda önemli merhalelerden geçmesine yol açıyordu. Bu tebliğde Hacı Bayram-ı Velî'nin Ahilik teşkilatı ile irtibatını ele alacağız.

Anahtar Sözcükler: Hacı Bayram-ı Velî, Ahilik, Tekke, Zaviye.



Abstract

Ankara draws attention all along as a socio-cultural basin where Akhi organization rapidly shot forth by the arrival of Ahi Ervan to Kırşehir in 1240s. In 1280s, Akhi Serefeddin and Akhi Elvan built their mosques and zawiya to the centers of main commercial arteries such as At Pazarı (Horse Market), Saman Pazarı (Straw Market) and Koyun Pazarı (Sheep Market). About a century after that date, with the construction of Haji Bayram dervish lodge and zawiya in 1415, on the same Ancient peak, we observe Akhi Yakup and Akhi Tura masjids and zawiya rising. Within this socio-economic and socio-cultural structure we see that Haji Bayram Wali appear as a student in his education years and later as a Black Madrasah Professor. Some sources name him as Akhi Sultan because he is regarded as he is harmoniously involved in the social structure where he grows up. While he was a Professor, an organic connection with Akhism is not encountered in the sources. However, if we consider that he was located in an important Akhism center of Middle Anatolia, that he was not affected by the atmosphere of Akhism is unthinkable. Community-individual interaction as a sociology law is inevitable in form of being influenced or influencing. Later on, Haji Bayram Wali, who entered into the spritual decency of Hamiduddin-Aksarayi and completed his seyru suluq, came to his hometown Ankara after his Shaikhs passing away in 1412. From this date on, we notice that Haji Bayram Wali built Tekke Mosque and displayed Akhisim settlement in terms of the activities he put forth. We observe his activities especially towards the poor, destitute and needy people and his participation to the socio-economic and socio-cultural life through his encouraging approach towards manual labor. It is seen that there were people around him occupied with coppersmithing, miling, farming, trading as well as people from military bureaucracy like Mahmed Pasha, also professors from the ulama class like Yaziciogullari, Akshemseddin, Esrefoglu Rumi. Haji Bayram Wali was of vital importance in his period in terms of adopting nomads a sedentary life, his struggling to constitute Anatolian Turkish colons and the islamisation of the area. Permanet settlement units, towns, cities, development of art and agriculture gave rise to the rooting of Muslim-Turkish elements over the Anatolia lands and passing through important stages on the way to becoming a big state. We will discuss the connection of Haji Bayram Wali with Akhi community through this paper.

Key Words: *Haji Bayram Wali, Akhism, Takkah, Zawiya.*



GİRİŞ

Ankara öteden beri, Ahi Evran'ın 1240'lı yıllarda Kırşehir'e gelişiyle Ahilik kurumunun çabucak yeşerdiği bir sosyo-kültürel havza olarak dikkat çeker.

Ahi Şerefeddin'in ve Ahi Elvan'ın 1280'li yıllarda At Pazarı, Saman Pazarı ve Koyun Pazarı gibi ana ticaret arterlerinin merkezine camilerini, zaviyelerini inşa etmişlerdi.

Bu tarihten yaklaşık bir asır sonra Hacı Bayram tekke ve zaviyesinin 1415'te inşasıyla birlikte, aynı antik tepe üzerinde, Ahi Yakup ve Ahi Tura mescit ve zaviyelerinin yükseldiğini görüyoruz.

Hacı Bayram-ı Velî'nin bu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapı içerisinde gerek tahsil yıllarında talebe ve daha sonra Kara Medrese müderrisi olarak yer aldığını görüyoruz.

Bazı kaynakların onu Ahi Sultan şeklinde adlandırması, yetiştiği sosyal yapıya uyum halinde katılmış olarak görülür.

Müderris iken ahilikle ilgili organik bir irtibat kaynaklarda geçmemektedir. Ancak orta Anadolu'nun önemli bir âhilik merkezinde olmasını göz önünde tutarsak, onun Ahilik atmosferinden etkilanmemesi düşünülemez. Bir sosyoloji kanunu olarak toplum-birey etkileşimi, etkilanme veya etkileme şeklinde kaçınılmazdır.

Daha sonra Ebu Hamîdüddin-i Aksarayî'nin (ks) manevi terbiyesine girip seyr u sülûkunu ikmal eden Hacı Bayram-ı Velî 1412'de şeyhinin ahiret yurduna irtihal etmesinden sonra memleketi Ankara'ya gelir. İşte bu tarihten itibaren Hacı Bayram-ı Velî'nin tekke camisini inşa ettiğini ve ortaya koyduğu etkinlikler bakımından Ahilik yapılanması sergilediğini görüyoruz.

Onun özellikle şehrin fakir, yoksul, muhtaç kesimine yönelik faaliyetleri, el emeğini teşvik eden bir anlatım tarzında sosyo-ekonomik ve sosyo kültürel hayata katıldığını görüyoruz.

Etrafında bakırcılık, değirmencilik, çiftçilik, ticaret yapanlar kadar Mahmut Paşa gibi askeri bürokrasiden, Yazıcıoğulları, Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumî gibi müderrislerden yani ilmiye sınıfından bir halka oluştuğu görülüyor.

Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri, bulunduğu dönemde hareket halindeki yörük toplulukları toprağa yerleşmeleri ve Anadolu Türk kolonları oluşturmaya çalışması, bölgenin İslamlaşması açısından büyük önem arz ediyordu. Kalıcı yerleşim birimleri kasabalar, şehirler, sanat ve ziraatın gelişmesi, Müslüman Türk unsurların Anadolu topraklarında kökleşmelerine büyük devlet olma yolunda önemli merhalelerden geçmesine yol açıyordu.

Medrese kökenli ilmiye merkezli kişilik yapılanması, şeyh olduktan sonra kendisine artı değer kazandırarak toplumda zaten var olan Ahilik dayanışmasını daha da etkin hale getirdi.



Hacı Bayram-ı Velî'nin Ahilik felsefesi doğrultusunda yaptığı bazı faaliyetler şunlardır.

1. Dergâhın bütün insanları sınıf farkı gözetmeksizin toplayıp/toparlayıp sohbet ve ilim meclislerinde insanlık kalitesine artı değer kazandırması
2. Maneviyat erleri öze insanlar yetiştirip topluma hizmete göndermesi
3. El emeği ile geçinme ve asalak olmama ruhunu teori ve pratikte canlandırması
4. Ankara'nın tüm sadaka ve zekâtını tek elde toplayıp günüz SSK vb. gibi kuruluşlara benzer şekilde muhtaçlara dağıtımını yapması
5. Ticari ahlaka hizmet etmesi
6. Toplumu toprağa yerleşik bir hayat tarzına yönlendirmesi
7. Âyende ve revendeye (gelen-giden yolculara) iâşe-ibâte hizmeti vermesi
8. Padişahın kendisine hediye ettiği etlik civarındaki büyük arazide müritleriyle beraber ziraat hayatına yönelerek topluma üretici unsur olarak katkıda bulunması
9. Toplumsal yardımlaşma açısından imece usulünü uygulamaya koyması

Ankara'da çok güçlü bir şekilde var olan Ahilik sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapısında Hacı Bayram-ı Velî'nin aynı formatta yerini alması önemli bir olaydır.

Kendisi Çavuşbaşı, müderris, hacı vs. gibi unvanlarla anılırken “ahibaşı” ve “ahi” gibi bir unvanla anılması onun toplumdaki varlık sebebi ve hikmeti açısından kabul edilebilir gözükmektedir.

Esasen toplumun şeyhleri, esnafı, ilim ricali, bürokratları, askerleri, küçük-büyük rütbe farkı gözetmeksizin aynı “Ahilik” potası içinde yek pare sosyo-kültürel bir yapı içinde şekillenmişti.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram-ı Velî'nin tarihin o dönemindeki bu akışından uzak kalmaması, onun topluma rağmen değil, toplum için olduğunu gösterir.

İşte Hacı Bayram-ı Velî (ks) Osmanlı'nın ucundaki Ankara'da ticaret, ziraat, ilim, maneviyat hizmetkârlığı yaparken, yedi yüz kilometre uzaktaki sultan II. Murad'la olan mürid-mürîd ilişkisini sürdüren geniş bir hayat açılım yelpazesinin tam merkezinde mevziini almıştı.

Bu yönünü göz önünde tutarsak, Hacı Bayram-ı Velî Hazretlerinin (ks) günümüz modern insan entelektüel yapılanmasına “model-şahsiyet” olarak pek çok mesaj ilettiğini söyleyebiliriz.

O zamanın Anadolu'sunun insan dokusu ile günümüz Anadolu insan dolusu arasında temel itibariyle fazla bir ayırım söz konusu olmaması açısından Hacı Bayram-ı Velî'nin (ks) günümüzde, özellikle ticarî ahlak yönüyle örnek alınması gerektiğini düşünüyoruz.

HALİFE NASIR DÖNEMİ FÜTÜVVET ANLAYIŞI VE TEŞKİLATI

THE FUTUWWA UNDERSTANDING AND
ORGANIZATION IN THE PERIOD OF CALIPH
AL-NASIR



Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
fatihguzel75@hotmail.com



Özet

Başlangıçta asil, yiğit genç anlamında daha sonra gençlik organizasyonları anlamında kullanılan fütüvvet, zamanla tasavvuftan etkilenerek ahlaki ve dini bir boyut kazanmış, esnaf kesiminde de teşkilatlanarak asırlar boyu İslâm dünyasını etkilemiş bir kurumdur. Sosyal değişim sonucu hızlı bir şehirleşmeye maruz kalan Ortadoğu toplumlarında aşiret yapısı çözülmüş, kan bağının önemi kalmamış, şehir ekonomisinde kişilerin yetenekleri ön plana çıkmış, cemaat ilişkilerinin yerini cemiyet ilişkileri almıştır. Bu şartlar gençlerin bir araya gelmesini tetiklemiş fityan adı verilen farklı gençlik grupları ortaya çıkmıştır. 578/1182 yılında fütüvvete dâhil olan Nâsir li-Dinillâh 604/1207 yılında bütün fityan gruplarını birleştirerek “Seyyidü'l-Fityan” olmuştur. Nâsir li-Dinillâh farklı fityan gruplarını, ahlaki ve tasavvufî bir çerçeve dâhilinde yapılandırarak toplumun her tabakasını kapsayacak mezhepler üstü, toplumda birlik ve beraberliği sağlayacak milli bir akım oluşturmayı amaçlamıştır. Nâsir li-Dinillâh'ın fütüvveti yeniden tanzim etmesi fütüvvet tarihinde önemli bir yer tutar. Dağınık, çoğu zaman birbiriyle çatışan yerel kurumlar halindeki fityan birlikleri devlet destekli merkezi bir örgüt haline gelerek daha geniş bir coğrafyada hızlı ve güçlü bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur. Abbâsiler başıbozuk, başına buyruk gençlik gruplarını kontrol ederek gücünü artırmış, sultanlara fütüvvet libası giydiren halife, hilafetin nüfuzunun artırarak, Müslümanları mezhepsel farklılıklarını bir yana bırakarak fütüvvet ruhu etrafında kendi riyasetinde birleştirmeyi amaçlamıştır.

Anahtar Sözcükler: Nâsir li-Dînillâh, Abbasiler, Fütüvvet, Fityan, Bağdat.

Abstract

The futuwwa which is initially used to mean noble, brave young and youth organization; is a institution that acquired a moral and religious dimension impressing by sufism in time, affected Islamic World for centuries by organizing from artisans. In Middle Eastern communities who were exposed to rapid urbanization as a result of social change; tribal structure dissolved, consanguinity lost its importance, talents of people came into prominence in the city economy, community relationship took place of congregational relationship. These conditions triggered young people to come together and different youth groups emerged which is called “fityan”. Al-Nasir li-Din Allah joined to futuwwa in 1182 and became “seyyidü'l fityan” by combining all the “fityan” groups in 1207. Al-Nasir li-Din Allah aimed to generate a national and supra- sectarian movement that provides unity and solidarity in society and covers every layer of society by structu-



ring different “fityan” groups within a moral and sufistic framework. Al-Nasir li-Din Allah’s redesign on futuwwa, holds an important place in the history of futuwwa. Fityan unions who were local institutions that conflict with each other and disorganized, became a state-backed central organization and spread rapidly and strongly in a wide geographical area. State increased its power by controlling the unamenable and undisciplined youth groups. Caliph who clothes futuwwa wear for Sultans, aimed to unite Muslims in its own right around the spirit of futuwwa by putting denominational differences up and incrasing the penetration of the caliphate.

Keywords: *Al-Nasir li-Din Allah, Futuwwa, Abbasids, Fityan, Bagdat.*

GİRİŞ

Fetâ kelimesinden türetilen fütüvvet, gençlik, yiğitlik, mertlik anlamına gelmektedir. Fütüvvet, kahramanlık, cömertlik, cesaret ve toplumsal hizmet duygularıyla donanmış üstün ahlaklı asil gençler yetiştirmeyi amaçlayan bir yoldur. Tarihsel süreç içinde iki tip fütüvvet anlayışından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki gençlerin bir araya gelecek, birlikte zaman geçirme amacıyla oluşturdukları, fütüvvet, gençlik grupları ki bunlara fityan birlikleri denilmektedir. Diğer fütüvvet düşüncesi ise tasavvufi gelişen fütüvvet düşüncesi ki üstün ahlaklı, kendisini küçük, kardeşlerini büyük görmek, iyi ahlaklı ve cömert, vefalı, güvenilir, merhametli, konuk sever, mahcup ve civanmert olmaktır. Kardeşini, kendi nefesine tercih edip, kendisine yapılmasını istediği tüm iyiliklerin ziyadesiyle ona yapılmasını, kendisine yapılmamasını istediği herhangi bir kötülüğün zerresini dahi kardeşine yapılmamasını istemek fütüvvet ahlâkı gereğidir. Mutasavvıflara göre fütüvvet peygamberlerden kalma ahlak yoludur.

Fütüvvetin tanımlamalarında her ne kadar mistik ve tasavvufi yön öne çıksa da fütüvvetin ilk örnekleri daha ziyade kendilerine has değerleri ve ilkeleri olan, bir reisin etrafında kenetlenmiş gençlik grupları şeklinde ortaya çıkmıştır. Ahlakî anlamda zayıf olan fityan grupları zaman zaman toplumsal sıkıntılara da sebebiyet vermiştir. Halife Nâsir li-Dinillâh’ın fütüvveti yeniden tanzimiyle tasavvuf düşüncesinde yer alan fütüvvet ile gençlik grupları birleştirilmiştir. Bu noktadan sonra fütüvvet gençlik ideallerini ve heyecanını toplumsal ideallere yönlendirmeyi amaçlayan bir teşkilat ve düstur haline gelmiştir.

Nâsir Li-Dinillâh’ın Fütüvvete Girişi

Nâsir li-Dinillâh 575-622/1180-1225 yılları arasında yaklaşık 46 yıllık bir zaman dilimiyle en uzun süre hilafet makamında kalan Abbâsî halifesidir. Nâsir li-Dinillâh, hâkimiyet alanı sadece Bağdat ve çevresine sıkışmış olan Abbâsî hilafetini yeniden siyasi bir güç haline getirmek için siyasi, askeri, fikri, içtimai reformlar gerçekleştirmiştir. İslam dünyasının parçalandığı, haçlı ve Moğol istilasları gibi harici saldırılar maruz kaldığı bir dönemde hilafet makamında bulunan Nâsir li-Dinillâh, İslâm dünyasını kendi riyase-



tinde birleştirmeyi amaçlamış bir liderdir. Nâsır li-Dinillâh, Şîf- Sünnî mezhep çatışması altında parçalanmış Irak halkını fütüvvet çatısı altında birleştirerek toplumsal birliği sağlamayı amaçlamıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh, sütkardeşi Rebib b. Rezin ve yakın dostu Muhammed b. Yahya'nın tavsiyesi ile 578/ 1182 yılında fütüvvete dâhil olmuştur. Halifenin bu iki yakını halifeye Bağdat'ın Ruhhasiyye fityan reisi Basralı Şeyh Abdülcebbar b. Salih'ten bahsetmişler, halife de Şeyh Abdülcebbar ve oğlu Yusuf'u saraya davet edip, onlarla görüştüktan sonra şeyhin elinden fütüvvet şalvarı giymiştir. Halife, Şeyh Abdülcebbar ve oğluna 500 dinar hediye vermiştir (Eyyûbî, 2005:112). Ayrıca Halife Nâsır li-Dinillâh, Şeyh Abdülcebbar için Bağdat'ta bir ribat yaptırmıştır. Halife zaman zaman şeyhi bu ribatta ziyaret etmekteydi (Eyyûbî, 2005:203). Halife Nâsır li-Dinillâh ile birlikte fütüvvete Kâdî'l-Kudât ed-Demegânî, Hanefî âlimi Ali b. Abdillâh el-Hanefî ve Hanbelî âlimi Abdulmuğîs b. Zuheyr el-Hanbelî de dâhil olmuştur (Hatşatrayan, 1998: 93).

Halife Nâsır li-Dinillâh her ne kadar 578/1182 yılında fütüvvete dâhil olmuşsa da ancak 604/1207 yılında bütün fityan gruplarını birleştirip “Seyyidü'l-Fityan” olmuştur (İbnü's-Sâî, 1934:IX/221-222). Nakkaş Ahmed, Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fityan birliklerini birleştirmesi ve fütüvveti yeniden tanzimi ile ilgili şöyle demektedir: “Fütüvvet bölükleri, şaşkın bir halde çöllere düşmüş, haktan sapmıştı. Batıllara sarılmışlardı. Dileklere yapışmışlardı. Azgınlık yollarına girmişler, hidayet yollarından ayrılmışlardı. Fitnelerde bulunmak, bid'atlere sarılmak, hileler yapmak, düzenler düzmek için tevellere koyulmuşlardı. Onlara kötülük üst olmuştur. İçlerine sapıklık hâkim kesilmişti. Hileleri artmıştı, fütüvvet hükümlerindeki bilgileri azalmış, bilgisizlikleri sağlamlaşmış, pekişmiş, ululanmaya, cedelleşmeye meyilleri kuvvetlenmişti. Bu hal Ulu Tanrının efendimiz, ulumuz, imamet şeceresine mensup, Peygamberlik bahçesinin (gülü) Abbas soyundan Tanrı halifesi, Mü'minler imamı âlemler Rabbinin halifesi, Mü'minler imamı Nâsır li-Dinillâh vasıtasıyla fütüvveti yüceltip büyütmesine, âlâmetlerini yükseltmesine ve ulu bir hale getirmesine dek böylece sürüp gitti.” (İbnü'l-Mi'mar, 1958: 63).

Halife Nâsır li-Dinillâh döneminde Bağdat fityanı Ruhhasiyye, Haliliyye, Mevlu-diyye, Nebeviyye, Şahiniyye gibi farklı gruplara ayrılmıştı (Cevad, 1958: 50). Terör ve anarşi kaynağı olan fütüvvet ehli toplumun başına adeta bela olmuştu. Fityan grupları birbirleriyle daimi bir çatışma halindeydiler. Halife Nâsır'ın fütüvveti yeniden tanzim etmesinden birkaç yıl önce Bağdat'ta çıkan olaylara bakıldığında genelde fityan gruplarından kaynaklandığı görülecektir.

Şaban 601/ Mayıs 1205 tarihinde Babu'l-Ezc fityanı ile Me'muniyye fityanı arasında çatışma çıkmıştır. Sebebine gelince Babu'l-Ezc fityanı fütüvvet esasına göre yırtıcı havayan avına gitmiş, avladıkları hayvanları da Bağdat sokaklarında gezdirerek sergilemişlerdir. Me'muniyye fityanı Babu'l-Ezc fityanının avladıkları hayvanları kendi bölgesinde sergilemesine müsaade etmemiş, iki grup arasında çıkan olaylar günlerce devam etmiştir.

604/1207 tarihinde Me'muniyye fityanından bir şahıs aralarındaki bir münakaşadan dolayı Bedriyye fityanından bir şahsı yakmak suretiyle feci şekilde öldürmüştü. Du-



rumdan haberdar olan Bağdat şihnesi Fahraddin Aybek Erenbay katili yakalamak üzere askerleri ile Me'muniyye mahallesine gitmiş, arkadaşlarını teslim etmek istemeyen Me'muniyye fityan müntesipleri ile halifenin askerleri arasında çatışma çıkmıştır. Yine aynı yıl Bağdat'ın Nübî kapısını koruyan askerler ile fütüvvet ehli arasında olaylar çıkmıştır.

Fütüvvet müntesiplerinin kavgalarına devlet adamları da dâhil oluyordu. Vezir Mehdî'nin yakın arkadaşlarından fütüvvet reisi Fâhir el-Âlevî'ye bağlı bir refikle, halifenin ordu komutanı İzzeddin en-Necâh eş-Şerâbî'ye bağlı bir refik kavga etmiş, bu kavga iki grubun genel çatışmasına dönüşmüş, Bağdat'ta karışıklara sebep olmuştur (İbnü's-Sâî, 1934: IX/226-228).

Nâsır li-Dinillâh'ın Fütüvveti Tanzimi

Fütüvvet anlayışının tamamen bozulduğunu, müntesiplerinin de toplumun başına bela olduğunu gören Halife Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet nizamını yeniden tanzim etmeye karar vererek 604/1207 yılında kendisini bütün fityan gruplarının başı ilan etmiştir. Halife, kendisine tabi olmayan bütün fütüvvet gruplarının ilga edildiğini bir fermanla ilan etmiştir. Halifenin fermanı Bağdat'ta fütüvvet grupları arasında vuku bulan bir çatışma neticesinde yayınlamıştır. Halifenin fermanına uymayan fütüvvet ehlinin fütüvvet şalvarı elinden alınacaktı. İlk olarak halife, fütüvvet gruplarının çatışmasına sebebiyet veren fütüvvet reisi Fâhir el-Alevî'nin elinden fütüvvet şalvarını almıştır (Cevad, 1958: 67).

Halifenin 604/1207 yılında yayınladığı fütüvvet fermanı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde fütüvvetin aslı, kaynağı ve halifenin fütüvvet nizamını yeniden teşkilatlandırması, ikinci bölümde ise fütüvvet müntesiplerinin uyması gereken kurallar söz konusu edilmektedir.

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın yayınlamış olduğu fütüvvet fermanının metni şöyledir;

“Bismillahirrahmanirrahim

Kuşkusuz, kesin olarak bilinmektedir ki, Mü'minlerin emîri Ali b. Ebi Talib fütüvvetin aslı ve kaynağıdır. Fütüvvetin güzel kuralları ondan beslenmiş, kolları ondan doğmuştur. Refik ve ihvanın ilişkileri onun peygamberle olan yüce kardeşlik duygusundan neşet etmiştir.

Hz. Ali, fütüvveti ve üstün şahsiyeti ile her çeşit suçu, din ve mezhep farkı gözeterek cezalandırırdı. Kanunların öngördüğü cezaları uygulamada ihmal göstermemiştir. Bu konuda Allah'ın emirlerine uymuş, hakkı, hakikati korumuştur. Hz. Ali örnek alan öncekilerin yolundan gider, sahabilerin yolundan ayrılmaz. Çünkü ümmetten kimsenin onu kınadığı ve ayıpladığı duyulmamıştır.

Allah kimi Ali'nin makamına mirasçı kılmışsa, onun da dinî hükümleri tatbikte Ali'yi örnek alması gerekir. Onu örnek alan fütüvvette Ali'ye ulaşır. Ali örnek alınmaya layıktır, onun ahlakının bir benzeri daha yoktur.



Mü'minlerin emiri Nâsır li-Dinillâh kutsal peygamberlerden ve imamlardan gelen fütüvvetin merasimini koymuş, geçerliliğini artırmış, temellerini sağlamlaştırmıştır. Peygamberler ve imamlardan gelen üstün ve yüce fütüvvete giren kimseler için fütüvvetin esaslarını tespit etmiştir. Allah onun makamını yüceltsin, esaslarını ebedi kılsın, sözünü ve sancağını üstün tutsun.

Bir kimseyi öldüren refik - Allah insan öldürmeyi ve kan dökmeyi haram kılmıştır- Allah'ın "Kim bir mü 'mini kasten öldürürse cezası ebedi olarak cehennemdir" ayetinde anılan günahkâr kimselerden olur. Fityandan birisi böyle bir suç işlerse fütüvvetten çıkarılacak ihvanlar da onu terk edecektir. " Bu onlar için dünyada bir utançtır ve ahrette onlar için büyük bir azap vardır."

Katili koruyan, gizleyen ya da öldürme işinde ona yardım eden her fetâyı kebirî terk eder, arkadaşlığını bırakır ve ondan uzaklaşır. Kim kusurlu birini gizlerse, kusur işlemiş ve yanlış bir iş yapmış olur. Kanunun kovduğunu barındıran sapıtmış ve nefesine uymuş olur. Peygamber (as) şöyle buyurmuştur; " Kim suç işleyen birini barındırırsa, Allah'ın meleklerin ve bütün insanların laneti ona olsun, Allah ondan hiçbir bedel ve fidye kabul etmeyecektir. Zülüm ve haksızlık yönünden öldürmekten daha büyük bir şey, daha ağır bir günah yaktır.

Fetâ kendi grubundan bir fetâyı öldürürse fütüvvetten çıkarılır ve "Tevrat'ta onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralar için kısas koyduk" ayeti gereğince kısasla cezalandırılır. Kendisine itaat edilmesi gereken Halife Nâsır li-Dinillâh'ın ülkesinde bir refik, fetâ olmayan birini veya divana bağlı olan birini öldürürse katil, grup sahibinin (Sahibü'l-Ahzâb) katında öldürülür. Fetâ büyüğü (kebir) vasıtasıyla cezalandırılır.

Refikler bunu bilsinler, gereği gibi amel etsinler, işleri emredildiği üzere yürütsünler. Bu fermanla tayin edilen esaslara uysunlar. Bu fermanı Allah'ın izniyle boyun eğerek karşılasınlar. "

Ayrıca fermanın altında şu ibareler bulunmaktaydı: "Bu yüce fermanın içeriğine göre görev yapmayı üstlendim. Emredilen ve belirlenen hususlara aykırı bir şey olursa, bunun halifeye bildirilmesi üzerime borçtur. Suç işleyenler grup başkanının uygun göreceği tarzda cezalandırılması gerekir. Allah halifenin devletini sağlamlaştırsın ve sözünü yüceltsin." Halifenin 9 Safer 604/ 4 Eylül 1207 yılında yayınladığı fütüvvet buyrultusu fityan grup reislerine otuz kişinin şahitliğinde teslim edilmiştir (İbnü's-Sâî, 1934: IX/223; Hammâde, 1958: 239; Kayaoğlu, 1981: 221-227).

Halife Nâsır, fütüvvet kurumunu kendisinden şalvar alan ve kendisini baş tanıyanlar dışında her yerde lağv etmiştir. Bu dönemden itibaren sadece halifenin yönettiği, doğru- dan veya dolaylı yoldan ona bağlı olan fütüvvet meşru sayılmıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvveti bir düzene sokmaktaki amacı toplumda hâkim olan bütün cereyan ve düşünce akımlarını kendi riyasetinde toplamaktı. Fütüvvet ehli, Kavî, Şûrbî ve Seyfî olmak üzere üç ana gruptan oluşmaktaydı. Kavî grub



zanaatkârlardan, Seyfî grub askerlerden, şurbi grub ise bir fütüvvet büyüğü adına tuzlu su içenlerden oluşmaktaydı. Ayrıca bu gruplarda Ashabu'n-Nebeviyye, Fityanü's-Sünne, Fityanü'ş-Şia ve Ayyârûn gibi farklı alt gruplara da ayrılmakta idi. Halife, dağınık fityan gruplarını birleştirerek, bir düzene koymuş, ahlakî ve dinî bir çerçeve katarak toplumun her tabakasını kapsayacak mezhepler üstü, birlik ve beraberliği amaçlayan bir millî akım oluşturmaya çalışmıştır (Dûrî, 1991: 109).

Nâsır li-Dinillâh Dönemi Fütüvvet Teşkilat Yapılanması

Abbâsî hilafetinin her türlü dış etkiden uzak tam bağımsızlığını hedefleyen Halife Nâsır li-Dinillâh, bu ülküsünü gerçekleştirmek amacıyla toplumsal yapıda da düzenlemeler yapmıştır. Bu maksatla halife, gitgide toplumda özellikle de esnaf ve zanaatkâr kesiminde etkisini artıran fütüvvet birliklerini kendi riyasetinde toplayarak siyasî etkinliğini artırmak istemiştir. Dağınık olan fityan birliklerini “*el-Keşşâfe fi'l-İslâm*” adını verdiği bir çatı kuruluşunun altında birleştiren Nâsır li-Dinillâh, (Çağatay, 1952: 75) ayrıca Şafîi âlimi ve büyük mutasavvıf Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî'ye fütüvvetin esaslarını belirleyecek bir risale yazdırmıştır. Sühreverdî, fütüvvetnâmesine hem tasavvuf hem de Şia düşüncesini katarak Sünnî ve Şia müntesiplerini halifenin başkanlığında birleştirmeyi amaçlayan bir doktrin hazırlamıştır. Sühreverdî, fütüvveti tasavvuf yoluyla hilafete bağlamış, fütüvvetin aslının ise Hz. Ali olduğunu iddia ederek Şia düşüncesini de fütüvvete dâhil etmiştir (Taeschner, 1953:16; Anadol, 1991:16). Halife Nâsır li-Dinillâh'ın yeniden düzenlediği, Sühreverdî'nin de teorisyeni olduğu fütüvvet teşkilatı en asilinden en alt tabakaya kadar bütün insanları kapsamaktaydı. Mağrur hükümdarlar, macera peşinde koşan serseriler, dünyaya sırt çeviren sufiler, kavgacı kabadayıların da bulunduğu fütüvvet kendisine ait seremonisi olan bir tarikat gibi teşkilatlanmıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh, toplumda etkisi oldukça fazla olan ve iktidardan ziyade muhalefetle anlaşma yoluna giden, adeta paralel bir devlet yapısı gibi organize olan esnaf örgütlenmelerini kendi riyasetinde birleştirerek devletin kontrol ve denetimine tabi tutmayı da amaçlamıştır (Faruk, 2006:100).

Sünnî dünyasının lideri olan Nâsır li-Dinillâh, daha ziyade Şia düşüncesinin etkisi altında bulunan fütüvveti kendi riyasetinde toplayarak İslâm dünyasını kendi riyasetinde birleştirmeyi amaçlamıştır. Fütüvvet yolu Şia düşüncesinden etkilenmiştir. Fütüvvetnâmelerde “*fetâ*” terimiyle Hz. Ali özdeşleştirilmiş, Hz. Ali fütüvvetin kaynağı olarak gösterilmiştir. Hz. Peygamberin “*La fetâ illa Ali/ Er ancak Ali'dir*” diyerek Hz. Ali'yi övdüğü kabul edilir. Bu övgünün gerekçesi olarak da birçok olay anlatılmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak bir tanesi şu şekildedir: Bir gün Hz. Peygamber bir toplulukta otururken birisi gelip “Filanca evde bir erkekle bir kadın kötü haldeler” dedi. Bu kişileri uyarmak üzere Ashaptan birkaç kişi Hz. Peygamberden izin istediler. Hz. Peygamber, onları uyarması için Hz. Ali'ye gitmesini emretti. Hz. Ali eve girince gözlerini kapatmış, el yordamı ile duvarlara tutunarak evi dolaşmıştır. Dışarı çıkınca gözlerini açan Hz. Ali, Hz. Peygambere gelerek bütün evi dolaştığını ancak kimseyi göremediğini söylemiştir. Hz. Ali'nin ne yaptığının farkında olan Hz. Peygamber; “*Er ancak Ali'dir. Ey Ali sen bu*



ümmetin fetâsısın” buyurmuştur. Başka bir anlatım da şöyledir: Bir gün bir dilenci gelmişti. Allah Rasûlü ona bir seyler verilmesini istedi. Hz. Ali kalktı, bir dinar, beş dirhem ve bir kap yemek getirdi. Hz. Peygamber sorunca dedi ki: “Önce bir parça yemek vermeyi düşünmüştüm. Ardından hatırıma beş dirhem geldi, giderken bir dinarım var onu da vereyim dedim. İçimden geçeni vermemelik edemezdim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav); “*Ali’den başka yiğit (fetâ), zülfikârdan başka kılıç yoktur.*” buyurdu (Gölpinarlı, 1949: 17).

Fütüvvetnâmelerde Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye fütüvvet libası giydirdiği kabul edilmektedir. Şöyleki; Hz. Peygamber bir bardak su ve bir miktar tuz istemiştir. Hz. Peygamber tuzdan bir parça alıp; “*Bu şeraittir*” diyerek suya atmış, ikinci kez tuz alıp; “*Bu tarikattir*” diyerek bardağa atmış, üçüncü defa tuz alıp; “*Bu da hakikattir*” diyerek bardağa atmış ve tuzlu suyu Hz. Ali’ye içirmiştir. Sonra Hz. Ali’ye kendi şalvarını giydirmiş, beline kendi kuşağını bağlamıştır. Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye; “*Ben Cebrâil’in refikiyim, sen de benim refikimsin*” demiştir. Sonra Hz. Ali, Selman-ı Farisî’ye, Selman da Hz. Huzeyfe’ye refik olmuştur. Su duruluğu bakımından ilme, hikmete, kalbi kabiliyete işaretler. Tuz ise adalet ve fazilete işaretler. Her yemeğin tadı tuz ile ortaya çıkar. Faziletler de kâmil insanda ortaya çıkar. Fütüvvette şalvar giydirmek iffete, bel bağlamak yiğitliğe işaretler. Şedd bağlanırken fütüvvet yoluna girenin beli ve karnı haramdan, dili giybet ve bühtandan, beyhude sözlerden, eli halkı incitmekten, ayağı Tanrı rızasına uymayan yerlerle gitmekten, gönlü hırs ve emelden bağlanır ((Gölpinarlı: 1949: 18).

Halife Nâsır li-Dinillâh kendisinden başlayan ve Hz. Ali’ye ulaşan bir fütüvvet silsilesi de oluşturmıştır. Nâsır li-Dinillâh’ın fütüvvet silsilesi şöyle sıralanır. Hz. Ali, Selman el-Farisî, Huzeyfe el-Yemânî, Mikdad b. Esved, Ebu’l-Îz en-Nevbî, Eşecc el-Basrî, Hafız el-Kindî, Avf el-Kettânî, ed-Deylemî, Ruzbeh el-Farisî, Hasan b. Rebîa el-Mahzumî, Cevşen el-Fezarî, Ebü’l-Hasan en-Neccâr, Ebu’l-Fazl et-Tarhan, Selman, Âid eş-Şiblî, Fazl b. Zeyyâd, Melik Ebu Kalincar, emîr Âvî, Nasiruddin b. Na’ce, Ebu Ali es-Sûfî, Mihenî el-Alevî, Nu’man el-Bûn, Şeyh Nefis b. Abdullah, Bekaa b. Tabbah, Ebu Hasan eş-Şeribân, Ebu Bekr el-Cahş, Ömer er-Rahhaz, Ubeydullah b. el-Kîr, Emîr Ali b. Dakim, Kudvetü’l-Fütüvve Abdülcebbar b. Salih, Ebü’l-Abbâs Ahmed Nâsır li-Dinillâh (İbnü’l-Mî’mâr, 1958:144).

Halife Nâsır li-Dinillâh kendisine bağladığı fityan gruplarını on iki imamın her birinin adına izafeten adlandırdığı on iki kola bölerek, kolların başına kendisine bağlı bir reis tayin etmiştir (Ocak, 1993: XIII/262). Nâsır’ın tanzim ettiği fütüvvet teşkilatının yapısal şeması şu şekildeydi: *Kebir-Sağır, Eb- İbn* ismi verilen usta-çırak mesabesindeki kişilerden müteşekkil “*Beyt*” ismi verilen bir yapı mevcuttu. Beytlerin birleşmesi ile “*Hizb*” adı verilen yapı oluşuyordu. Hizblerin başında “*Zaimu’l-kavm*” (halkın önderi) ismi verilen bir reis vardı. Bütün grupların başkanı ise Halife Nâsır li-Dinillâh idi. Halife-nin emrinde vazifesi bütün teşkilatın işlerini yürütmek olan bir “*Nakib*” bulunmaktaydı (Taeschner, 1953: 15).



Halife Nâsır li-Dinillâh'ın belirlediği şartlara göre fütüvvete girmek için, erkek olmak, buluğa ermek, akıllı olmak, şahsiyetli ve çevresinde iyi bilinir olmak, toplumda muteber olmak üzere altı şart gerekmektedir (Desûkî, 1959: 239).

Nâsır li-Dinillâh'ın Fütüvvet Anlayışı

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvetin kaynağının Hz. Ali olduğunu kabul etmesi, birçok tarihçinin onu Şîî olmakla itham etmesine sebebiyet vermiştir. Hilafet konusunda Abbâsîler ve Talibîler çoğu zaman mücadele halinde idiler. Abbâsîler kendilerine rakip ve tehdit olarak gördükleri Talibîleri daima baskı ve kontrol altında tutma ihtiyacı duymuşlardır. Durum böyleyken bir Abbâsî halifesinin kendi hilafetini inkâr etmeden Şîî olamayacağı açıktır. Çünkü Şîa'nın en temel akidelerinden biri de hilafetin Ehl-i Beyt'e ait olduğu inancıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvet silsilesini Hz. Ali'den başlatmasındaki amaç itikadi olmaktan öte siyasî olduğu ortaya çıkmaktadır. Halife Nâsır li-Dinillâh'ın İslâm dünyasının iki büyük itikadi mezhebi Ehl-i Sünnet ve Şîa'yı kendi şahsında birleştirmeyi amaçlamıştır. Böylece Halife Nâsır li-Dinillâh'ın hilafeti hem farklı mezheplere müntesip olan insanların nezdinde meşru olacak hem de halife, onları hilafeti tehdit eden dış güçlere karşı sevke edebilme imkânına sahip olacaktı (Yılmaz, 2009:4; Benli, 2009: 156).

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın dini davranışları oldukça orijinaldir. O, devrinin siyasî güçleri karşısında, İslâm'ın farklı dini gruplarını hilafetin etrafında birleştirmek istiyordu. Halife Nâsır li-Dinillâh, seleflerinden farklı olarak devlet ve toplum içerisinde önemli mevkiler vererek Şîilerle uzlaşmaya çalışmıştır. Halife Nâsır li-Dinillâh bu çabasına ek olarak İran, Irak, Suriye, Anadolu ve Mısır'da esnaf ve zanaat ehlini teşkilatlandırarak gün geçtikçe nüfuzunu güçlendiren fütüvvet teşkilatının başkanlığını ele alarak siyasî gücünü artırmak istiyordu. Ayrıca Nâsır li-Dinillâh Müslüman hükümdarlara da gönderdiği fütüvvet icazetleriyle onları hiç olmazsa manevi yönden kendine bağlamayı amaçlamıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh, fütüvveti yeniden tanzim ettikten sonra Müslüman devlet hükümdarlarını fütüvvete davet eden fermanlar göndermiştir. Mısır Eyyübî sultanı el-Âdil, el-Cezire ve Ahlât hâkimi el-Eşref, Hama hâkimi el-Mansur, Halep hâkimi ez-Zâhir, Şiraz Atabegi Sa'd, Gur sultanı Şihabüddin, Anadolu Selçuklu sultanı İzzeddin Keykavus ve ondan sonra sultan olan Keykubad halifenin fütüvvete davetine olumlu cevap vererek halifenin elçileri elinden fütüvvet libası giymişler, halifeyi fütüvvette önderleri ve şeyhleri olarak kabul etmişlerdir (Ebû Şâme, 1947: 33; Makrizî, 1997: 1/291).

Halife Nâsır li-Dinillâh 604/1207 tarihinde fütüvvet gruplarının lideri olmadan önce de bazı hükümdarları fütüvvete davet etmiştir. Ancak bunu kendi adına değil, kendisine de fütüvvet şalvarı giydiren Şeyh Abdülcebbar'ın oğlu adına fütüvvete davet etmiştir. 599/ 1202 tarihinde Şam'a giden Şeyh Abdülcebbar'ın oğlu Yusuf, Eyyübî sultanı Âdil'e ve onun oğlu Melik Sâlih'e fütüvvet şalvarı giydirmiştir (Ebû Şâme, 1947: 51)). Yine Gur sultanı Şihabüddin'in fütüvvete dâhil olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Gur sultanı Şihabüddin 602/1205 tarihinde öldürüldüğü göz önünde bulundurulacak olursa, Şihabüddin



Gurî'nin halifenin Müslüman hükümdarları fütüvvete davet ettiği 607/1210 yılından önce fütüvvete dâhil olduğu aşîkârdır. Zikredilen tarihlerden çok önce 589/1196 tarihinde vefat eden Salâhaddin Eyyübî'nin dahi fütüvvete dâhil olduğu fütüvvetnamelerde kaydedilmiştir (Çağatay, 1952: 76).

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyasüddin Keyhüsrev 601/1205 yılında ikinci defa tahta oturduğunda halifeye ve çevresindeki hâkimlere elçiler ve mektuplar göndermiştir. I. Gıyaseddin Keyhüsrev ile halife arasında kurulan ilişkiler neticesinde birçok âlim Anadolu ya gelmiştir. Bunlar arasında fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki yansıması olarak tarif edilen Ahi teşkilatının kurucusu Ahi Evren Şeyh Nasîrüddin Mahmud, hocası Evhaduddin Kirmani, Kirmani'nin halifesi Şeyh Zeynüddin Sadaka gibi halife tarafından fütüvveti yaymak amacıyla gönderilen zevatta bulunuyordu (Bayram, 1991: 19). Halife Nâsır li-Dinillâh, Eyyübî sultanı Kâmil'e de fütüvvet şalvarı ve fütüvvet libası göndermiştir (Ebû Şâme, 1947: 69). Hatta Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvveti o kadar meşhur olmuştur ki bir Alman haçlı prensi dahi halifeye müracaat ederek fütüvvet libası istemiştir (Cevâd, 1958: 70).

Halife Nâsır li-Dinillâh, o dönemde avlarda kullanılan bunduk adı verilen ilkel bir tüfeği sadece fütüvvete dâhil olanların kullanmasına müsaade etmiştir. Bunduk tüfek demirine benzer oluklu mızraktan veya borudan barutun itme gücü kullanılarak fındık büyüklüğünde taşlar atan ilkel bir tüftür. Haçlılar Araplardan aldıkları bunduğu geliştirerek tüfek haline getirmişlerdir (Zeydan, 1971:V/270) . Halife Nâsır li-Dinillâh oka göre daha tesirli olan bunduğun askeri değerini görerek fütüvvete dâhil olanların bunduk talimi yapmalarını istemiştir. Çünkü halife fütüvvet müntesiplerinden siyasî emellerini gerçekleştirme de askeri güç olarak istifade etmeyi hedefliyordu (Desûkî, 1959:245).

SONUÇ

578/1182 yılında Şeyh Abdülcebbar b. Salih'in eliyle fütüvvete dahil olan Halife Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet anlayışının bozulduğunu, müntesiplerinin toplumun başına bela olduğunu görerek 604/1207 yılında kendisini bütün fityan gruplarının lideri ilan etmiştir. Halifeye tabi olmayan bütün fityan grupları ilga edilmiştir.

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvveti yeniden tanzim ettirmesi fütüvvet tarihinde önemli bir yer tutar. Nâsır li-Dinillâh dağınık fityan gruplarını birleştirerek bir düzene koymuş, fütüvvete ahlaki ve dini bir çerçeve katarak toplumun her kesimini kapsayacak mezhepler üstü, birlik ve beraberliği amaçlayan milli bir akım oluşturmaya çalışmıştır. Bu amaçla büyük âlim ve mutasavvıf Şehabüddin Öer es-Sühreverdî'ye bir fütüvvetin esaslarını belirlemesi için bir fütüvvetname yazdırmıştır. Sühreverdî, Tasavvuf, Ehl-i Sünnet ve Şia görüşlerini mezcederek, Sünnî ve Şîlîleri halifenin riyasetinde birleştirecek bir fütüvvet doktrini hazırlamıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh fütüvveti tanzim ettikten sonra Müslüman devlet adamlarını fütüvvete davet etmiştir. Mısır Eyyübî sultanı, Anadolu Selçuklu sultanı, Gur Sultanı ve



birçok küçük bölge hâkimi halifenin davetine olumlu cevap vererek onu fütüvvette önderleri ve şeyhleri olarak kabul etmişleridir.

Halife en-Nâsır'ın fütüvvet yolunu yeniden tanzim etmesinin hem fütüvvet birlikleri hem de Abbâsî hilafeti açısından olumlu sonuçları olmuştur. Fütüvvet birlikleri o zamana kadar dağınık, birbirlerinden habersiz, yerel kurumlar durumundadırlar. Bu hareket onları merkezî bir örgüt haline getirmiştir. Merkezî örgütlenmeler, yerel örgütlenmelerden her zaman daha güçlü olmuşlardır. Halife Nâsır'ın bu tavrı, fütüvvet kurumunu güçlendirmiştir. Fütüvvet birliklerinin arasındaki düşmanlıklar sona ermiş, aralarında dayanışma ve yardımlaşmanın başlamasına sebep olmuştur. Fütüvvet devletin desteğiyle daha hızlı ve güçlü bir şekilde yayılmıştır.

Halifenin fütüvvet birliklerine sahip çıkması, fütüvvet birliklerinin yanı sıra Abbasi hilafetini de güçlendirmiştir. Devlet, başıbozuk ve kendi başlarına buyruk olan toplulukları kontrol etme şansına sahip olmuştur. Dağınık fakat güçlü olan bu birlikleri yanına almakla, devlet gücünü artırmıştır. Diğer sultanlara fütüvvet libasını giydiren halife, devletin mânevî nüfûzunun artmasını sağlamıştır.

İslâm dünyası açısından ise Müslümanlar aralarındaki mezhepsel farklılıkları bir yana bırakarak fütüvvet ruhu etrafında birleşmişlerdir. Küçük bağımsız devletler haline gelen İslam âlemi fütüvvetin birleştiriciliği ile Halife Nâsır li-Dinillâh'ın riyaseti altında yeniden birleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Anadol, Cemal (1991). *Türk-İslâm Medeniyetinde Âhîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bayram, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya: Damla Matbaacılık.
- Benli, Yusuf (2009). "Ahilikte Şîlik Etkisi ve Ahiliğin Anadolu'da Aleviliğe Tesîri Meselesine İlişkin Bazı Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu Dergisi*, S. 3, s. 147-180.
- Cevad, Mustafa (1958). *Kitabü'l-Fütüvve'nin Mukaddimesi*, Bağdat: Mektebetü Müsennâ.
- Çağatay, Neş'et (1952). "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi II", *Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. I, S. 2-3, s. 61-84.
- Desukî, Ömer (1959). *el-Fütüvve İnde'l-Arab ev; Ehâdîsü'l-Furusiyye ve'l-Mislü'l-Ulya*, Kahire, Mektebetü Nehdati'l- Mısır.
- Dûrî, Abdülaziz (1991). *İslam İktisat Târihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: Endülüs Yayınları
- Ebû Şâme, Şihabüddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmâil (1947). *Terâcimu Ricâli'l-Karnî's-Sâdis ve's-Sâbi'*, thk. Muhammed Zahid Hasen el-Kevserî, Beyrut: Dâru Kütübi'l-Melekiyye



- Eyyübî, Muhammed b. Takıyyüddin Ömer İbn Şahinşah (2005). *Mizmârü'l-hakâik ve Sırrü'l-Halâik*, thk. Hasan Hebeş, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1949). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İktisat Fak. Mecmuası*, C. XI, s.7-113.
- Hammade, Muhammed Mahir (1985). *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Usûri'l-Abbâsiyye*, Beyrut: Müessesetü'd-Dirâse,
- Hatşatrayan, Aleksander (1998). *Ehlü'l-Fütüvve ve'l-Fityân fî Müctemai'l-İslâmî*, Beyrut: el-Merkezü'l-Arabiyyu li'l-İbhas.
- Hutaymî, Ahmed Muhammed (2008). *el-Fütüvvetü Neş'etühâ ve Tetavvuruhâ hattâ Sukûti'l-Abbâsiyye Senete 656/1258*, Amman: el-Mektebetü'l-Vataniyye.
- İbnü'l-Mi'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Mekârim (1958). *Kitâbu'l-Fütüvve*, thk. Mustafa Cevad- Muhammed Takıyyüddin Hilâlî, Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna.
- İbnü's-Sâî, Ebû Talib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman (1934). *el-Câmiü'l-Muhtasar fî Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, nşr. Mustafa Cevad, Bağdat: Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye,
- Kayaoğlu, İsmet (1981). “Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. XXV, s. 221-227.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir (1997). *es-Suluk li-Ma'rifeti'l-Muluk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,
- Ocak, Ahmet Yaşar (1993). “Fütüvvet”, *DİA*, C. XIII, s. 261-263, Ankara.
- Ömer, Faruk (2006). “Abbâsiler Döneminde Şehirlerdeki Esnaf Birlikleri”, *İktisat, Tarih, Zihniyet Dünyamız*, İstanbul: MÜSİAD Yayınları, s. 91-101.
- Taeschner, Franz (1953). “İslam Ortaçağında Fütüvvet”, *İktisat Fak. Mecmuası*, C. XV, s. 3-32.
- Turan, Namık Sinan (2007). “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, S. 52, s. 151-187.
- Yılmaz, Hasan Kamil (2009). “Fütüvvet Ahlâkı ve Teşkilatı”, *DERİAD Fikir Toplantıları*, s. 1-8.
- Zeydan, Corci (1971). *Medeniyet-i İslamiyye Târîhi*, ter. Zeki Meğamiz, İstanbul: Güneş Yayınevi.

**NASIR Lİ-DİNİLLAH'TAN ÖNCE
FÜTÜVVETİN DURUMU**

THE STATUS OF FUTUWWA BEFORE AL-NASIR
LI-DIN ALLAH



Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
fatihguzel75@hotmail.com



Özet

Fütüvvet terimi genç, yiğit anlamına gelen “Fetâ” kelimesinden türetilmiştir. “Fütüvvet” ise kahramanlık ve cömertlik vasfıyla temayüz etmiş gençlik demektir. Fütüvvet yarı göçebe Arap kültüründeki asil, konukseverlik, cömertlik, yiğitlik gibi değerlerin İslâmî dönemdeki Arap toplumuna yansımasıdır. İslâm diniyle birlikte hızlı bir dönüşüm yaşayan Ortadoğu haklarında aşiret yapısı çözülmüş, kan bağıının önemi kalmamış, kişiler toplumda kendi yetenekleriyle var olma gayretine girmişlerdir. Bu sosyal ve siyasal şartlar gençlerin birlikte yaşama isteklerine yol açmış, gençlik grupları olarak isimlendirebileceğimiz “fityân” birlikleri ortaya çıkmıştır. Fityân birlikleri bölgesel farklılıklara bağlı olarak, Ayyar, Rind, Şâtır, Civanmert, Ahdâs şeklinde isimlendirilmiştir. Oldukça gevşek bir hayat tarzı benimseyen fütüvvet erbapları bir reisin başkanlığında bir bölgede hâkimiyet tesis ederek, devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde kolluk kuvveti gibi çalışıyor, anlaşmazlıklarına kendi iç mekanizmalarıyla çözüp, gayr-i meşru icraatlarında birbirlerine yardımcı oluyorlardı. Tarihsel süreç içinde değişikliğe uğrayan Fütüvvet kavramı, Cahiliye dönemindeki fetâ anlayışı, sûfî anlayışla birleşerek tasavvufî fütüvvete daha sonrada esnaf kesimiyle birleşerek Ahiliğe dönüşmüştür.

Anahtar Sözcükler: Abbâsîler, Nâsır li-Dinillâh, Fetâ, Fütüvvet, Ahilik.

Abstract

The term of Futuwwa was derived from “feta” word which means young, brave person. Futuwwa refers to the youth who has come to the fore through heroism and generosity. Futuwwa is a reflection of values like nobility, hospitality, generosity, bravery in semi-nomadic Arabic culture to the Arab society before Islamic age. In Middle Eastern communities who experienced a rapid conversion with the faith of Islam; tribal structure dissolved, consanguinity lost its importance and people made an effort to exist in society with their own talents. These social and political conditions led young people to live together and the “fityan” unions which can be named as youth groups showed up. Fityan unions was named as Ayyar, Rind, Şâtır, Civanmerd, Ahdas depending on regional differences. Futuwwa connoisseurs who adopted a quite loose life style; established a dominion in a region under the presidency of a head, worked like a police force during periods when the state authority was weak, found solutions to their disputes with their own internal mechanisms, helped each other in their unofficial legitimate acts. The notion of Futuwwa that changed in the historical process, firstly turned into sufistic futuwwa by merging sufic understanding



with “feta” understanding in Ignorance period, later turned into Turkish-Islamic guild by emerging with craftsmen.

Keywords: *Abbasids, Al-Nasır li-Din Allah, Feta, Futuwwa, Turkish-Islamic Guild.*

Fütüvvet Nedir?

Fütüvvet terimi Feta’dan türetilmiştir. Fetâ; genç, yiğit anlamına gelmektedir. Fütüvvet ise kahramanlık, cömertlik anlamlarına gelmektedir. K. Kerim’de “fetâ, fitye, feteyât” (Nisa 25; Yusuf 30, 36; Kehf, 13, 60, 62) kelimeleri ayetlerde ahlaki birer durum belirtmeksizin sadece temel anlamı olan “genç adam” anlamında kullanılmıştır. Eski Arap düşüncesinde ise fetâ; misafirperverlik, cömertlik, cesaret özellikleriyle ortaya çıkan asil insan anlamına gelmekteydi. Fütüvvet en yüksek cömertliğin, konukseverliğin, fedakârlığın ifadesidir. Fütüvvette cömertlik bakımından Hatem-i Tâi, cesaret ve bilgi bakımından Hz. Ali örnek olarak kabul edilmiştir (Taeschner, 1995: 9).

Fütüvvetin birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır. İbnü’l- Mi’mar fütüvveti şöyle tarif eder; “Fütüvvet dinin aslında olan bir özelliktir. Doğru yolda olan insanlara ait bir sıfattır. Fetâ olan bir kimsenin dindar olması gereklidir. Fetâ olan kimse Allah’a, meleklerle, peygamberlere ve dinin temel akidelerine yakinen iman eder. Dinin gereklerini, ibadetlerini itina ile yerine getirir. Her zaman doğruyu söyler, her zaman iyilik yapar (İbnü’l-Mi’mar, 1958: 140).

Cürcânî ve Kuşeyrî’nin fütüvvet tanımı ise şöyledir; fütüvvet halkı dünya ve ahirette kendi nefesine tercih etmektir (Cürcânî, 1985: 171). Fütüvvet, Kulun başkasının emrinde olması ve onun maslahatı ile mukayyet olmasıdır (Kuşeyrî, 1989: 390).

Bu tanımlardan da anlaşılabileceği gibi iki tip fütüvvetten söz etmek mümkündür. Gençlerin bir araya gelerek daha ziyade eğlence maksadıyla oluşturdukları, oldukça gevşek bir ahlak anlayışa sahip bir fütüvvet, diğeri de tasavvuf da tarifini bulan üstün ahlakla donanmayı ifade eden ilimde, cesaretle Hz. Ali’yi, cömertlikte Hatem-i Tâi’yi örnek alan fütüvvet. Kaynaklarda fütüvvetin tanımında her ne kadar mistik, tasavvufi tanımlamalar ön plana çıksa da zulüm ve kahr görmüşlere sahip çıkma, bu yolda gözünü budaktan sakınmama, cesur ve yiğit olma anlamlarından dolayı fütüvvetin ilk şekillerinin daha ziyade bir çeşit şövalyelik olduğu düşüncesi araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Fütüvvet daha sonra İslâm tasavvufunun etkisi ile tarikâtvarî bir yapıya bürünmüştür (Güllülü, 1977: 30). Fütüvvet kavramı tarih içerisinde gelişerek değişikliğe uğramıştır. Cahiliye Arap toplumundaki fetâ anlayışı sufi anlayışla birleşerek tasavvufi fütüvvete daha sonra da esnaf kesimiyle birleşerek Ahiliğe dönüşmüştür (Ocak, 1993: XIII/263).

Fütüvvet, yarı göçebe Arap kültürüne ait asil insan, konukseverlik, cömertlik ve yiğitlik gibi değerlerin İslâmiyet’in tesiriyle aşiret hayatından yerleşik hayata geçen Arap toplumuna yansımadır (Güllülü, 1977: 30). Bu yansımanın kahramanı olan “Fetâ-Genç” eski Arapların zihin dünyasında yaşattığı asil ve kâmil insanı ifade eder. Bu kahra-



man, biri cömertlik diğeri ise kahramanlık olan iki özelliği ile temayüz etmiştir. Fütüvvet İran'daki civanmertliğin, eski Türklerdeki Alplığın, Batıdaki Şövalyelik ve Japonya'daki Samuraylığın Arap toplumundaki bir tezahürüdür. Gençlik, canlılık, kanın kaynaması, dinamizm ve toplumsal idealler taşıma gibi anlamlar içerir, fütüvvet gençliğin dinamizmini, canlılığını toplumsal ideallere yönlendirmeyi amaçlayan gençlik teşkilatıdır (Dikkaya, 2000: 63).

Başlangıçta fütüvveti ortaya çıkaran sebep, erkek topluluklarının pek çoğunda olduğu gibi erkeklerin bir araya gelme ve beraber zaman geçirme güdüsü ve arkadaşlık duygusudur. Bu çeşit topluluklarda daha ziyade eğlence ön planda tutulmakta, ahlaki erdemler ikinci planda kalmaktadır (Taeschner, 1972: 203).

Fütüvvetin Tarihsel Gelişimi

Fütüvvet, hızlı bir şehirleşme sonucunda sosyal değişimlere maruz kalan Ortadoğu toplumlarının, yeni şartlara ayak uydurma çabası sonucu ortaya çıkmış ve gelişmiş bir müessesedir. Hızlı şehirleşme sonucunda aşiret yapısı çözülmüş, sosyal ilişkilerde kan bağının önemi kalmamış, şehir ekonomisi kişileri kendi yetenekleriyle baş başa bırakmış, cemaat ilişkilerinin yerini cemiyet ilişkileri almıştır. Bu sosyal ve siyasal şartlar, gençlerin ortak hayat sürme isteklerini tetiklemiş, bunun sonucunda gençlik grupları şeklinde fityan birlikleri ortaya çıkmıştır. Bu birlikler genellikle fityan birlikleri olarak isimlendirilmekle birlikte yönetim ve halk tarafından bölgesel farklılıklara bağlı olarak “Ayyâr, Şâtır, Rind, Civanmerd, Ahdâs” şekillerinde isimlendirilmişlerdir (Güllülü, 1977: 31).

Fütüvvet ve fityan kavramlarını birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte daha ziyade ayrı düşünülmüş ve tanımlanmıştır. Fityan ile ahlak anlayışı oldukça gevşek, serbest bir hayat tarzı yaşayan ve çoğu zaman Şiilikle örtüşen gençlik gruplar, fütüvvet terimi ile de ahlaki seviyesi yüksek, tasavvufî boyutu olan tarikatvârî yapı kastedilmiştir. Fityan fütüvvetin daha ziyade gelişmemiş ilkel halidir.

Fütüvvet zamanla tasavvufla birleşerek ahlaki bir boyut kazanmıştır. Fityan birliklerinde ahlaki yön bulunmakla birlikte bazı gençlik grupları Fütüvvetin sufi şekline dâhil olmayıp eski Arap fetâsının şehirlerdeki devamı şeklinde teşkilatlanarak oldukça gevşek bir hayat tarzı benimsemişlerdi. Özellikle Ayyâr ismiyle anılan gruplar, düzene karşı tavır takınarak, yağma ve çapul gibi toplum düzenini bozucu faaliyetlerde bulunuyorlardı. Ayyârlar sadece avret yerlerini örten, başlarına hurma yaprağından yapılmış başlık koyan, boyunlarına çan, yular veya ip takan serseriler grubu olarak tasvir edilmişlerdir (Barthold, 2004: 157-158; Özcan, 1991: IX/296). Bu tür fityan grupları devlet güçlerine savaş ilan ederek, kendileri adeta bir kolluk kuvveti gibi çalışıyorlardı. Anlaşmazlıklarına kendi iç mekanizmalarıyla son verip, devlet mahkemelerine müracaat etmezlerdi. Gayri meşru icraatlarında birbirlerine yardım eder, destek olurlardı. Zenginden zorla para alıp fakirlere dağıtmak gibi uygulamalarına çok sık rastlanılmaktaydı (Taeschner, 1953: 10; İş, 1990: 196).

Ayyâr ismi verilen fityan grubu zaman zaman Bağdat'ta yönetimi dahi tehdit et-



mekteydi. Bağdat'ta Burcumî isminde bir Ayyar reisi halk tarafından çok seviliyordu. Burcumî'nin halk üzerindeki etkisi devletin etkisinden daha fazla idi. Hatta bir defasında halk Rusafe mescidinde Cuma hutbesinde imama müdahale ederek; “Ya Burcumî adına hutbe okursun ya da ne bir sultan ne bir halife ne de bir melik adına hutbe okuturuz” demişlerdir (İbnü'l-Esir, 1987: VIII/213). Ayyârlar 1135-1144 yılları arasında hilafet merkezi olan Bağdat'ta bile yönetimi ele geçirmişlerdi. Bağdat'ta kontrolü kaybeden hükümet halka Ayyârlara karşı kendilerini korumalarını ilan etmiştir. Malını ve canını korumak isteyen halk silahlanarak Ayyârlarla mücadeleye başlamış, yakaladıkları Ayyârları öldürmüşlerdir (Necâr, 1981: 114).

Abbâsi halifesi Râşid ile Irak Selçuklu Sultanı Mesud arasındaki mücadele esnasında ortaya çıkan iktidar boşluğundan istifade eden Ayyârlar 530/1135 yılında Bağdat'ta anarşiye sebep olmuşlardır. Tüccar ve esnafı tehdit ederek ellerindeki malları zorla almışlardır. Selçukluların Bağdat Şahnesi Ayyârların sebep olduğu anarşiyi bastırmamıştır. Ayyârlar anarşisi ancak Sultan Mesud'un ordusuyla Bağdat'a gelmesiyle bastırılabilmiştir. Yakalanan Ayyârlar sultan tarafından idam ettirilmiştir. Diğer Ayyârlar ise ülkenin dört bir yanına dağılmışlardır. Selçuklu ordusu ile Ayyârlar arasındaki mücadelede Bağdat halkının bir kısmı Ayyârların tarafını tutmuştur (İbnü'l-Cevzî, 1985: X/85). Bu durum sosyal tabakanın alt kesiminin Ayyârları desteklediğini göstermesi açısından önemlidir.

532/1138 tarihinde Irak'ta ve Bağdat'ta çok sayıda yandaşı bulunan, her zaman yanında kalabalık bir grupla gezen İbn Bekran isminde bir Ayyar reisi vardı. İbn Bekran kendisini o kadar güçlü hissediyordu ki Bağdat yakınlarındaki Anbar şehrinde kendi adına para dahi bastırmıştı. Bağdat valisi bile İbn Bekran'dan korkmaktaydı. Hatta Bağdat valisinin kardeşi İbn Bekran'ın elinden şedd kuşanarak onun refikleri arasına dâhil olmuştu. 532/1138 yılında Bağdat Ayyârlarının reisi İbn Bekran ve onun yardımcısı İbn Bezzaz, Bağdat şahnesi Zeynebî'nin emri ile öldürülmüştür (İbnü'l-Esir, 1985: IX/302-309).

Bazı devlet adamlarının Ayyâr gruplarının faaliyetlerinde göz yumdukları ve onlardan menfaat temin ettikleri de rivayetler arasında yer almaktadır. Nitekim 538/1155 tarihinde Ayyârlar Bağdat'ta büyük karışıklığa sebep olarak, halkın malını mülkünü yağmalamışlardı. Bağdat'ta bulunan Selçuklu komutanı İlideniz, Ayyârların sebep olduğu karışıklıkları bastıramamıştır. Durumdan haberdar olan Irak Selçuklu sultanı Mesud, İlideniz'i Hemedan'a çağırarak Bağdat'taki Ayyâr probleminin çözülemeyişinin sebebini sormuştur. İlideniz, Sultana; “Senin kayınbiraderinle vezirinin oğlu Ayyârların işbirlikçisi ve ortağı iken ben nasıl olur da onlarla baş edebilirim” diyerek Bağdat'taki durumun vahametini anlatmıştır. Durumdan haberdar olan Sultan Mesud, kayınbiraderinin ve vezirinin oğlunun derhal idam edilmesini emretmiştir. En büyük destekçilerinden mahrum kalan Ayyârlar öldürülecekleri korkusu ile Bağdat'ı terk etmişler. Yakalananları ise Emir İlideniz tarafından öldürülmüştür (İbnü'l-Cevzî, 1985: X/106).

538/1155 yılında göçebe Oğuzlar, Büyük Selçuklu sultanı Sencer'e isyan ederek Horasan ve İran'ı yağmaladılar. Oğuzlar tarafından yağmalanan şehirler daha sonra Oğuzları takip eden Ayyârlar tarafından yağmalanmıştır. İsyancı Oğuzlar tarafından ya-



pılmayan zülüm ve fenalıklar Ayyârlar tarafından halka reva görülmüştür (İbnü'l-Esîr, 1987: IX/388).

Abbâsî halifelerinden ilk defa Müktefî, Ayyarlarla ilişki kurup istilacı dış güçlere karşı onlardan askeri güç olarak istifade etmek istemiştir. Irak Selçuklu sultanı Mesud'un ölümünden istifade ederek Abbâsî hilafetini bağımsızlığına kavuşturmak isteyen Halife Müktefî 547/1156 tarihinde kurmuş olduğu orduya Ayyârları da davet etmiştir (Neccâr, 1981: 115).

Fütüvvet mensuplarının bu durumu Halife Nâsır li-Dinillâh dönemine kadar devam etmiştir. 575-622/1180-1225 yılları arasında hilafet makamında kalan Nâsır li-Dinillâh 578/1182 yılında fütüvvete dâhil olmuştur. Fütüvvet nizamının bozulduğunu müntesiplerinin halkın başına bela olduğunu gören Nâsır li-Dinillâh 604/1207 yılında kendisini fütüvvet önderi, şeyhi ilan ederek, fütüvveti yeniden tanzim etmiştir.

SONUÇ

Gençlik, yiğitlik, kahramanlık, cömertlik anlamlarına gelen fütüvvet bu özelliklerle donanmış asil insanı ifade eden bir kavramdır. Fütüvvet batıdaki şövalyelik, Japonya'daki Samuraylık, eski Türklerdeki Alplik geleneğinin Arap toplumundaki karşılığıdır. Ortadoğu'da İslam fetihlerinden sonra hızlı bir şehirleşme sonucu toplumsal yapı değişmiş, aşiret yapısı çözülmüş, sosyal ilişkilerde kan bağının önemi kalmamış, şehir ekonomisi kişiyi kişisel kabiliyeti ile var olamaya zorlamıştır. Değişen şartlar gençlerin bir araya gelerek ortak hayat kurma ve var olma çabası içinde fityan ismi verilen organize gençlik birlikleri ortaya çıkmıştır. Fityan birlikleri farklı bölgelerde Ayyâr, Rind, Şâtır, Ahdas, Civanmerd gibi farklı isimlerle anılmaktaydı.

Fütüvvet ve Fityan kavramları birbiriyle bağlantılıdır. Fityan, daha ziyade fütüvvetin gelişmemiş ilkel halidir. Fityan ile ahlak anlayışı oldukça gevşek, serbest bir hayat tarzı benimsemiş gençlik grupları kastedilirken, fütüvvet ile ahlaki seviyesi yüksek, tasavvufi boyutu olan tarikatvari yapı kastedilmektedir.

Bir reisin riyasetinde toplanan fityan birliklerinin her birinin hâkimiyet kurduğu bir alan mevcuttu. Devlet otoritesini tanımayan, adeta kolluk kuvveti gibi çalışan fityan birlikleri, müntesipleri arasındaki anlaşmazlıklara kendi iç mekanizmaları ile son verir, devlet mahkemelerine müracaat etmezlerdi. Gari meşru işlerde fityan müntesiplerine birbirlerine destek olurlardı. Zenginlerden zorla para alıp fakirlere dağıtmak çok sık görülen olaylardandı. Özellikle Ayyâr ismi verilen fütüvvet grubu toplumda anarşi kaynağı haline gelmişti. 1135- 1144 yılları arasında Bağdat'ta hâkim olan Ayyârlara karşı merkezi hükümet halktan yardım istemiş, silaha sarılan Bağdat halkı ele geçirdikleri Ayyârları öldürmüşlerdir. Ayyarlar sadece hilafet merkezi Bağdat'ta değil İran'da da problemlere sebep olmuşlardır. 538/1155 yılında göçebe Oğuzlar Büyük Selçuklu sultanı Sencer'e isyan ederek İran ve Horasan şehirlerini yağmalamışlardır. Oğuzları tarafından talan edilen şehirler daha sonraları Ayyârlar tarafından yağmalanmıştır. Öyle ki Oğuzlar tarafından



yapılmayan zulümler Ayyarlar tarafından halka yapılmıştır.

Bağdat'ın çeşitli mahallerine hâkim olan Ruhhasiyye, Haliliyye, Mevludiyye, Nebeviyye gibi farklı gruplara ayrılan fityan birlikleri birbirleri ile çatışma halindeydiler. Halife Nâsır li-Dinillâh'ı fütüvveti tanzim etmesinde önceki Bağdat'ı etkileyen geniş çaplı olaylara bakıldığında genellikle fityan gruplarından kaynaklandığı görülecektir. Anarşi ve terör kaynağı haline gelen fütüvvet 604/1207 yılında Nâsır li-Dinillâh tarafından yeniden tanzim edilerek, tasavvufi fütüvvetle birleşerek yeni bir doktrin halinde insanlara sunulmuştur. Zamanla esnaf kesimiyle kaynaşan fütüvvet özellikle Türkler arasında etkinliğini muhafaza ederek Anadolu'da ahiliğe dönüşmüştür.

KAYNAKÇA

- Barthold, Vasilij Viladimiroviç (1930). İslam Medeniyeti Târîhi, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Cevad, Mustafa (1958). Kitâbü'l-Fütüvve'nin Mukaddimesi, Bağdat: Mektebetü Müsennâ.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (1985). Kitâbü't- Ta'rifât, Fütüvvet mad., Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Dikkaya, Mehmet (2000). "Ahiliğin İlk Örnekleri Olarak Ortaçağ İslâm Dünyasında Fütüvvet Teşkilatları, " İktisat, Târîh ve Zihniyet Dünyamız, Müsiad Yönetim Kitaplığı, S. 25, s. 63-74.
- Eyyübî, Muhammed b. Takiyyüddin Ömer İbn Şahinşah (2005). Mizmârü'l-hakâik ve Sırrü'l-Halâik, thk. Hasan Hebeş, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Güllülü, Sabahattin (1977). Ahi Birlikleri, Sosyoloji Açısından, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Hatşatrayan, Aleksander (1998). Ehlü'l-Fütüvve ve'l-Fityân fi Müctemai'l-İslâmî, Beyrut: el-Merkezü'l-Arabiyyu li'l-İbhas.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (1985). el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut: Dâru'l-Kütüb.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed (1987). el-Kâmil fi't-Târîh, thk. Ebü'l-Fida' Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Mî'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Mekârim (1958). Kitâbü'l-Fütüvve, thk. Mustafa Cevad- Muhammed Takiyyüddin Hilâlî, Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna.
- İbnü's-Sâî, Ebü Talib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman (1934). el-Câmiü'l-Muhtasar



- fi Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer, nşr. Mustafa Cevad, Bağdat: Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye,
- Îş, Yusuf (1990). Târîhu Asri'l-Hilâfetil-Abbâsiyye, Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevazin (1989). er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Abdulhalim Mahmut- Mahmut b. Şerif, Kahire: Dâru'ş-Şâ'b.
- Neccâr, Mustafa Recep (1981). Hikayatü'ş-Şuttâr ve'l-Ayyârîn, Kuveyt: Marife.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1993). "Fütüvvet", DİA, Ankara: C. XIII, 261-263.
- Özcan, Abdülkadir (1991). "Ayyâr", DİA, Ankara: IV, 296-297.
- Taeschner, Franz (1953). "İslam Ortaçağında Fütüvvet", İktisat Fak. Mecmuası, C. XV, s. 3-32.
- Taeschner, Franz (1972). "İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri", çev. Yüksel Semahat, Belleten, Nisan, C. XXXVI, S. 1, s. 203-235.

**SÜLEMÎ'NİN KİTABU'L-FÜTÜVVE'SİNDE
ORTAYA KOYDUĞU İNSAN-
ALLAH İLİŞKİSİNİN AYETLERLE
TEMELLENDİRİLMESİ**

THE PROPOSAL OF THE PUBLIC-GOD
RELATIONSHIP BETWEEN SULEMI AND THE
BOOK-FUTUWWE



Yrd. Doç. Dr. Fatih TOK

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana Bilim Dalı

fatihtok2001@mynet.com



Özet

Fütüvvetle ilgili ilk kitabı yazan Sülemî (412/1021) eserinde onu, Allah'ın emrine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zahiren ve batinen, gizli ve açık ahlakın en güzeline sarılmak olarak tanımlamıştır. Ona göre her hal ve vakitte insanın yapması gereken bir fütüvveti vardır. Sülemî eserinde temel ahlaki değerleri ve faziletleri yüklediği fütüvvetin birçok boyutuna dair ilkeler zikretmiştir. Ortaya koyduğu bütün ilkeleri de bir hadis-i şerif veya önemli mutasavvıflardan birine ait bir söz ile temellendirmeye çalışmıştır.

Öncelikle ifade edelim ki eser içerisinde zikredilen ilkeler belirli bir sisteme göre zikredilmemiştir. Sülemî bu eserinde insanın yani kulun, hem Allah hem de diğer insanlarla ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine dair birçok hususa değinmiştir. Kanaatimizce iyi bir kul ve güzel ahlaklı bir insan olabilmenin gereklerini zikrettiği söz konusu eserdeki en önemli noktalardan birisi, aynı zamanda diğer ilişkileri de belirleyen Allah-kul ilişkisidir. Daha doğrusu fütüvvet sahibi bir kulun Allah'a karşı inanç ve tutumunun ne olması gerektiğine dair ilkelerdir. Onun bu hususta birçok ilke zikrettiğini görüyoruz.

Sülemî eserinde zikrettiği ilkelere kaynak sadedinde genelde bir hadis veya mutasavvıf sözü nakleder. Oysa bu esasların ilk ve temel dayanağı her bir fütüvvet ehline göre de her zaman için Kur'an-ı Kerim'dir. Kaldı ki, zikredilen eserinde her ne kadar ayetlere çok fazla yer vermemişse de, Sülemî aynı zamanda tefsir sahibi bir müelliftir. Biz de bu tebliğimizde onun esrinde herhangi bir sıra gözetmeksizin zikrettiği Allah-kul ilişkisine dair ilkeleri ayetlerle temellendirmeye çalışacağız. Zira görebildiğimiz kadarıyla bu konuda dile getirilen her bir ilkenin dayandığı ayetler söz konusudur. Yapacağımız bu çalışmayla, bir bakıma ilk fütüvvetnâme olma özelliği taşıyan bu eserdeki ilkelerin müfessir/müellifin zihnindeki asıl kaynağına ulaşmaktır.

Anahtar Sözcükler: Es-Sülemî, Fütüvvet, Allah, Kul.

Abstract

Al-Sulami (412/1021), who wrote the first book on futuwwat, describes it as obedience to the God's orders, a good worship, refraining from all kinds of evil, and embracing the best of ethics implicitly or explicitly and overtly or covertly. For him, there is a futuwwat that has to be done by each human being in all circumstances and at all times. In this book, he mentions some principles regarding various dimensions of futuwwat upon in which he puts basic ethical norms and virtues. He tries to ground each of those principles with the help of a Prophet Muhammad's (pbuh) saying or a statement of one of the important Sufis.



To begin with, the principles put forward in his book are not mentioned systematically. Al-Sulami touches upon various issues about how human being's relations with both the God and other human beings should be. In my view, one of the significant points that he mentions about how to become a good servant and a human having a good morality is the relationship between the God and human being that determines other relationship as well. More precisely, those principles are about what kind of attitudes and beliefs a servant with futuwwat should have. We see that he mentions several principles in this respect.

In order to show sources regarding the principles mentioned, Al-Sulami quotes from the sayings of the Prophet Muhammad (pbuh) and the statements of the Sufis. In fact, for each person with futuwwat, first and foremost source on which those principles rely is always The Holy Quran. Besides, he has an exegesis even though he does not include Quranic verses much in this book. So, I will try to ground those principles related to the relationship between the God and human being and not mentioned systematically with Quranic verses. It is because, as far as I can see, there are verses upon which each of those principles relies. With this paper, I will try to reach to the actual source in the mind of the writer regarding the principles mentioned in this book which can be considered in a sense as the first futuwwatnama.

Keywords: *As-Sulami, Futuwwat, The God, Human Being.*

1. Sülemî

Hicrî dördüncü asırda Horasan bölgesinin Nişabur şehrinde zahid bir anne ve babadan dünyaya gelen Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (325-412/1021), ilk eğitimini babası, onun vefatından sonra da dedesinden almıştır. Servet sahibi olan dedesi İbn Nüceyd vefat edince ondan kalan mirasla geçim sıkıntısı çekmediği gibi zengin de bir kütüphane oluşturmuştur. Döneminin tanınmış âlimlerinden dersler alan Sülemî, ayrıca ilim için Irak, Rey, Hemedan, Merv ve Hicaz'a giderek oradaki âlimlerle görüşmüştür (Ateş, 1969: 33-38).

Sufiler ve tasavvuf hakkında çeşitli eserler yazan Sülemî aynı zamanda zahiri ilimlerde de kendini yetiştirmiştir. Ancak onun eserleri, özellikle naklettiği hadis rivayetleri konusunda bazı eleştiriler almıştır. Onun zayıf hatta mevzu (uydurma) hadisleri eserlerine aldığı ifade edilmektedir. Ancak görünen o ki, onun naklettiği bu tür rivayetler daha çok sufilerin bildiği ve naklettiği rivayetlerdir ki, o da onlardan almıştır (Uludağ, 2010: 38/53).



İncelediğimiz “*Kitabu'l-fütüvve*” eseri dışında bizim dikkatimizi çeken bir diğeri ise “*Hakâiku't-tefâsir*” isimli tefsir kitabıdır. Sülemî bu tefsirde batını-Karamatî yorumlar yapmakla suçlanmış olsa da, bu eserinde şahsî yorumlarından ziyade sufilere yorumlarını aktardığı görülmektedir. Bu yüzden eser bir derleme niteliğindedir. Onun bu eserinin Kuşeyrî'nin “*Letâifü'l-işârât*”ını da etkilediği anlaşılmaktadır (Ateş, 1969: 221-224; Uludağ, 2010: 38/53-54).

2. Kitabı'l-Fütüvve

Sülemî eserine fütüvvetin yüce bir makam olduğunu ifade ettikten sonra fütüvvetin tarihi, yani kimlerin fütüvvet ehli olduğuna dair birtakım bilgiler vermiştir. Sülemî fütüvvetin tarihini ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile başlatıp diğer peygamberlerle devam ettirmiştir. Son olarak Hz. Ali'ye kadar getirmiştir. Sülemî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Fütüvvet davetine ilk koşanların, mürüvvet ahlak ve şerefini koruyanların ilki, (yeryüzü anlamındaki) “edim” kelimesinden gelen Âdem'dir ki ismi irade mahallinde sabit, cismi haşmet evinde sakin, nurlarla ve masumlukla desteklenmiş, keramet tacıyla taçlanmış, selâmet evine girmiştir. Fütüvveti Kabil kovunca Habil onu kabul etti, Şit onun hakkını yerine getirdi, onu her türlü çirkin şeylerden korudu, İdris de onunla yüksek mekâna çıkartıldı, İblis'in tuzağından kurtarıldı. Fütüvvet sevgisiyle Nuh, çok inledi ve üzerinde fütüvvetin nuru parladı. Âd onunla isimlendirildi, kibre dönmedi. Fütüvvet ile Hûd, ahidlere güzel vefa gösterdi, fütüvvetle Salih, kötülüklerden kurtuldu, İbrahim Halil fütüvvetle nam alıp putların ve heykellerin başlarını kırdı, fütüvvetle İsmail yüce Padişah'ın emrine kurban oldu, fütüvvetle Lût inisi olmayan yüce makama çıktı, fütüvvetle İshak da buluşma gününe kadar (ibadetle) kaim oldu, Yakub (fütüvvet) sebeplerine yapıştı, fütüvvetle Eyyub'un hastalığı açıldı. Fütüvvetle doğru Yusuf, yolların en güzelinde yürüdü, onunla her zaman başarıya ulaştı. Zülkifl, fütüvvetin yüce rütbesine uyup güzel, hoşnut edici işlerini yaptı. Şuayb onun (yarış alanındaki) kamışlarını kaparak (erlikte birincilik) aldı, her şüpheden ve kusurdan uzak kaldı. Musa fütüvvet kaftanını giyip çalındı, Hârûn ona uyup güzel söz söyledi. Ashab-ı Kehf ve Rakîm onunla şereflendi, kurtuldu ve nimet evine erdi; Davud'un kalbi onunla hayat buldu; fütüvvet yüzünden kendisine rûkû ve sücud tatlı geldi. Fütüvveti Davud'dan Süleyman aldı, insanlar ve cinler fütüvvet yüzünden Süleyman'ın emrine verildi. Fütüvvet şartları kendisine sahih yapılan Yunus, fütüvvetin gereklerine uydu. Zekeriya fütüvvetle safa yurduna girdi. Yahya fütüvvete sadık olup tasadan kurtuldu, zor şartlarda fütüvvete sarıldı da üzüntüye ve ızdıraba düşmedi. As'as İsa onunla açık bir nur alıp parladı, Ruh ve Mesih onunla unvan aldı. Fütüvvetle Muhammed'e (sav) açık fetih verildi, iki kardeşi (Ebubekir-Ömer) ve amcası oğlu Ali'yi fütüvvet emini yaptı.” (Sülemî, 1977: 22-23).

Sülemî, fütüvvet yoluna giren herkesin daima Hakk'ın gözetimi, himayesi, idaresi ve koruması altında olacağını ifade ettikten sonra, fütüvvetin tanımı üzerinde durmaktadır. Fütüvveti, “(Allah'ın) emirlerine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zahiren ve batinen, gizli ve açık ahlakın en güzeline sarılmadır” şeklinde tanımlayan Sülemî, her hal ve vaktin insandan bir çeşit fütüvvet istediğini ifade eder. Ona göre, fütüvvetsiz



hiçbir hal yoktur: Rabbine karşı kullanacağın fütüvvet var, Peygamber'ine (sav) karşı kullanacağın fütüvvet var, ashaba karşı kullanacağın fütüvvet var, salih geçmişlere karşı kullanacağın fütüvvet var, şeyhlerine karşı kullanacağın fütüvvet var, ihvanına (dostlarına, din kardeşlerine) karşı kullanacağın fütüvvet var ve kirâmen kâtibin meleklerine karşı kullanacağın fütüvvet var (Sülemî, 1977: 24).

Sülemî, hemen işin başında Peygamber'in (sav) sünnetinden, selevin sözlerinden, adab ve ahlakından bahsedeceğini söylüyor. Bu bağlamda eserin yapısının, ayet-i kerimelerden ziyade hadis-i şerifler ve salih insanların sözleri ile örüldüğünü görüyoruz. Bu arada seleften birçok fütüvvet tanımı da zikretmiştir ki, onların bir kısmına burada yer vermek istiyoruz.

Rivayet ettiğine göre Ebu Said al-Harrâz, Fütüvvet nedir? Sorusuna şu cevabı vermiştir: "Bilineni terk, nefse sabır, halktan ümit kesme, istemeden ve karşılık beklemeden vazgeçme, fakirliği gizleme, zenginlik ve utangaçlık göstermedir." (Sülemî, 1977: 56) Ebu'l-Hasan b. Semun; "Fütüvvet, açıkta utanacağın şeyi gizlide yapmamaktır" derken, Ebu'l-Hüseyin el-Maliki de; "Fütüvvet üstün âlilik ve iç temizliğidir" demiştir. Ebu Amr ed-Dımaşkî ise fütüvveti şöyle tanımlamıştır: "Fütüvvet halka rıza gözüyle, kendi nefsi-ne kızma gözüyle bakmak; senden üstün olanın, aşağı olanın ve dengin olanın hakkını bilmek; bir kusur veya hatadan ya da bir yalandan dolayı ihvanından yüz çevirmemektir. Kim bir kardeşini severse onun cefası kendisine vefa; yüz çevirmesi sana (ona) yönelip gelmesi olmalıdır. Ne yüzüne ne de arkadan ona kızmamalıdır. Böyle olmadıktan sonra onun sevgisi çıkara dayanır, sakattır." (Sülemî, 1977: 70-71) Yine bu bağlamda Ebu'l-Hasan el-Boşenci, "fütüvvet, kerim kâtiplerden utanacağın bir işi yapmamaktır" (Sülemî, 1977: 75-76) derken, Ebu Abdillah es-Sicizi ise fütüvveti, "halkı mazur kendini kusurlu görmek, halkı tam kendini eksik görmek, iyiye de kötüye de şefkat etmektir. Fütüvvetin en yükseği de hiçbir şeyin seni Allah'tan meşgul etmemesidir" şeklinde tarif etmiştir (Sülemî, 1977: 85).

Müellif eserinde fütüvvetin gereklerinden olarak nitelediği hususları belirtip bunları hadis ve selevin sözleri ile desteklemektedir. Bunları maddeleştirdiğimizde 214 kadar hususa temas ettiğini görüyoruz. Ancak hemen ifade edelim ki bunların belli bir kısmında birbirine çok benzeyen ifadeler vardır. Hatta en son maddenin birçok hususu içine aldığı, bir bakıma bazı maddelerin kısa ve özet bir ifadesi gibi durduğunu ifade edebiliriz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Sülemî'ye göre, her hal ve vakitte ve her varlığa karşı yerine getirilmesi gerekli bir fütüvvet vardır. Biz de bu tebliğimizde, onun eserinde zikrettiği Allah'a karşı fütüvvetleri, yani inanç, tutum ve davranışları ifade eden bazı hususları ele alacağız. Bunlar da 214 olarak ifade ettiğimiz maddelerden yaklaşık 37 tanesine tekabül etmektedir. Aşağıda bu hususları, konulara göre tasnif etmeye ve bunların Kur'an'daki temellerini, yani ele alınan hususları destekleyen ayetleri zikretmeye çalışacağız. Hemen ifade edelim ki Sülemî zaman zaman bazı ayetlere atıflar yapmaktadır. Ancak baktığımızda tüm eserinde yer verdiği ayet sayısının oldukça az olduğunu görüyoruz.¹

1 Tespitimize göre eser içerisinde on üç ayete yer verilmiştir. Bunlardan da beş



3. Allah-İnsan İlişkileri

İnceleme konusu edindiğimiz eser, insanın Allah'a ve öteki varlıklara karşı fütüvvetinin, kulluk vazifelerinin hangi adab üzere olması gerektiğini ifade eden bir tavsiyeler bütünüdür. Biz ise tebliğimizde sadece insanın Allah'a karşı vazifelerinin neler olduğuna dair tavsiyeleri ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda insanın Allah'ı bilmesi, O'na inanması ve yönelmesi, hiçbir an O'ndan gafil olmaması, O'nunla sohbette bulunması, rızkı yalnız O'ndan beklemesi, karşılaşılan tüm sıkıntılar karşısında yalnızca O'na güvenmesi ve O'nun için sabretmesi gibi konulara yer vereceğiz. Burada bizim yapacağımız en önemli husus ise, bu konularla ilgili olarak Kur'an'ın ne söylediğini tespit edip dile getirmektir.

3.1. Allah'a İman

İnsanın Allah ile arasındaki ilişkisinin en önemli boyutu olan iman mevzusudur. Zira insanın Allah ile olan ilişkisini başlatan şey O'nu bilmesi değil O'na iman etmesidir. Ancak imanın da bazı usul ve esasları vardır. Şayet bu esaslara riayet edilmez ise aradaki bütün diyalog yanlış bir zemin üzerinde ortaya çıkacaktır ki, bu ise Yaratıcı tarafından kabul görmeyen bir durumdur. Bu bağlamda bütün bir inanç, Yaratıcı'nın belirlediği esaslar üzerinden olmalıdır. Şayet insan zihninde, kalbinde doğru bir inanç zemini oluşmamış ise, ondan beklenen bunun bir an evvel düzeltilmesidir.

Bu hususta Sülemî'nin de fütüvvet ehli için dikkat çekici bir tavsiyesi vardır. O bu konuya, “Fütüvvet gereklerinden biri de ahvalinde ve adâbında kendisiyle Rabbi arasındaki inancını düzeltmektir.” (Sülemî, 1977: 33) diyerek temas etmiştir. Yani Allah'a karşı iman ve inancın doğru bir zemine çekilmesini ve bu husustaki problemlerin giderilmesini ifade etmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın nüzul dönemindeki en önemli husus inançsızlık değil, inancın tevhid eksenine çekilmesi meselesidir. Çünkü ilk muhatap kitle olan müşrikler ve de ehl-i kitap Allah'a inanan topluluklardı. Ancak onların inançları Kur'an'ın temel çağrısı olan tevhid ile örtüşmemekteydi (Demirci, 2000: 29-40). Bu yüzden gelen ayet-i kerimeler hep benzer bir vurgu yaparak, insanlardan her ahval ve adabında inançlarını düzeltmeleri istenmiştir.

Kur'an-ı Kerim ilk muhatap kitle müşriklerden, putlarını terk edip dini Allah'a has kılmalarını istemiştir. Cenab-ı Hak onların, “Allah katında şefaatçiler” (Yunus, 10/18), “Allah'a yakınlıştıranlar” (Zümer, 39/3) gibi çeşitli anlamlar yükleyerek tanırlaştırdıkları varlıklara, kendisinin böyle bir yetki vermediğini ve onların insanların uydurması olduğunu (Necm, 53/23) ifade etmiştir. Aynı zamanda Allah katında hiçbir güç ve değerlerinin olmayan bu varlıkların hiçbir şeyi yaratamayan, hatta kendilerinin yaratılmış varlıklar olduğunu dile getirmiştir (Araf, 7/191).

Öte yandan ehl-i kitap mensuplarının, din adamları ve bilginlerine karşı sergiledikleri tutum ve davranışlarında da bazı problemler vardı. Zira onlar Allah'ın dinini, din adam-

tanesi bizim ele aldığımız konu içerisinde geçmektedir.



larının sözlerine indirgemişlerdi. Ehl-i kitap mensupları, kitabı dikkate almadan veya bilmeden din adamları nelere helal diyorlarsa onları helal, nelere haram diyorlarsa da onları haram kabul ediyorlardı. Öyle ki bu tutumları bazen Allah'ın helal dediği bir şeyi haram, haram dediği bir şeyi de helal kabul etmelerine neden oluyordu. Kur'an- Kerim onların bu tavrını din adamlarını rab edinmek olarak niteleyerek (Tevbe, 9/31) onları da tevhide davet etmiştir (Âl-i İmran, 3/64).

Allah'a inançtaki bir diğer problemler ise, bir yandan O'nun rızık veren olduğuna inanıp diğer yandan da bu konuda endişeye kapılmak, hatta biraz sonra gelecek açıklamalarda olduğu gibi rızık başkalarından beklemek veya O'na tevekkül ettikten sonra korkuya kapılmak gibi hususlardır. Tüm bu hususlar, sahih bir iman olmadığının durumlarda ortaya çıkmaktadır. İşte fütüvvet ehline düşen şey, imanındaki zaafı gidermektir.

İnsanın bütün hal ve hareketlerine yön veren ve anlam katan şey onun imanıdır. Öyle ki insan inandığı, doğru kabul ettiği değerleri için hayat boyu mücadele verir. Aşağıda ele alacağımız hususlar da hep doğru ve sahih bir iman üzerine inşa edilmesi gereken tutum ve davranışları ifade etmektedir. Bunlar aynı zamanda Sülemî'nin fütüvvet ehli için dile getirdiği tavsiyeleridir.

3.2. Allah'ı Tanımak

İnsanın her zaman için inandığı Allah'ı bilmek, tanımak gibi bir isteği vardır. Sülemî'ye göre de, 'Allah'ı bilmek' fütüvvet gereklerinden biridir. (Sülemî, 1977: 42) Bununla birlikte Allah'ı bilmenin hakikatine erişemeyeceğini de bilmek fütüvvetin bir gereğidir. (Sülemî, 1977: 47)

Allah'ı bilmek, tanımak mevzusu, İslam düşünce tarihi içerisinde oldukça geniş yer tutmuş ve farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuş bir konudur. Bu bağlamda Allah'ın zatı ve sıfatları tartışma konusu edilmiş, ortaya konan farklı görüşler zamanla farklı itikadî mezheplerin tezahür etmesine sebep olmuştur (Üzüm, 2004: 29/528). Ortaya çıkan tüm mezhepler bu tür tartışmalarda ilk kaynak olarak her zaman için Kur'an ayetlerini delil olarak kullanmışlardır.

Cenâb-ı Hakk'ın, kendisini Kur'an'da açık ifadelerle bildirdiği şekilde O'nu bilmek ve tanımak her insanın görevidir. Bu bağlamda zatına ve sıfatlarına dair zikredilen birçok husus bilebilmektediriz. (Bakara, 2/255; Haşr, 59/22-24) Bununla birlikte O, hiçbir şeye benzemediği için (Şûra, 42/11), Sülemî'nin de ifade ettiği üzere O'nun künhüne vakıf olunamayacağını idrak etmek gerekir. İnsandan beklenen idrak gücü nispetinde Allah'ı hakkıyla takdir edebilmesidir. (En'âm, 6/91)

3.3. Allah'a Yönelmek, Hicret Etmek

İnsan hayatının yönünü onun seçmiş olduğu kıblesi belirlemektedir. Yani kalbi ne-reyi kendisine hedef seçmişse, amaç hangi sevgiliye kavuşmaksa hayatın tüm detayları da onun üzerine inşa edilmektedir. Öyle ki onun için yollar aşındırılır hatta tahammülü



zor sıkıntılara katlanılır. Tüm yolculuk belirlenen ve istenen o hedefe, yani tayin ettiği kibleye varmak içindir. Sülemî fütüvvet ehli için bunu sır ve kalb ile Allah'a göç etmek olarak ifade etmektedir. (Sülemî, 1977: 33-34) Sülemî bu ifadesinin dayanağının ise, "... **'Ben Rabbime göç ediciyim' dedi**" (*Ankebut, 29/26*) ayet-i kerimesi olduğunu ifade etmektedir. Ayette aktarılan ifade Hz. İbrahim'in kiblesini gösteren onun veciz bir sözüdür. Kur'an-ı Kerim'in bir başka ayetinde de Hz. İbrahim'in bu sözünün bir benzerinin zikredildiğini görüyoruz. Cenab-ı Hak Sâffât suresinde Hz. İbrahim'in, "*Ben Rabbime (onun emrettiği yere) gideceğim. O bana yol gösterecektir.*" (Saffât, 37/99) sözünü aktarmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de insanların Allah'a ait oldukları ve O'na dönecekleri (Bakara, 2/156) ifade edilir. Ancak onlardan henüz daha hayattayken, yani imtihan dünyası içerisinde iken Allah'a yönelmeleri istenir ve beklenir. Bu konudaki en can alıcı ayet-i kerimelerden biri olarak ise Zümer suresindeki, "*Azâp size gelmeden önce Rabbinize dönün ve O'na teslim olun. Sonra size yardım edilmez.*" (Zümer, 39/54) ayetini zikredebiliriz.

Allah'a her hal ve durumda yönelmek demek, tüm istek ve arzularını ona yöneltmek demektir. Ancak bu konuda Sülemî'ye göre dikkat edilmesi gereken önemli bir husus daha vardır. O da Allah'a dua ve niyazda bulunurken edebe, yani kulluk adabına riayet etmektir (Sülemî, 1977: 35, 48, 64). Allah'tan isterken de özellikle af ve afiyet istemek ve verilenlere de şükretmek gerekir. Fütüvvet ehlinin unutmaması gereken şey ise, "Her âfiyetin başı Allah'ın affıdır. Eğer Allah'ın affı olmasa hiç âfiyet (sağlık) olmaz" (Sülemî, 1977: 56) hususudur.

Anlaşılan o ki fütüvvet ehlinin beklenen kendisine, kalbine kible olarak yalnız Allah'ı seçmek ve sadece O'na yönelmektir. Ayrıca Allah'a giden yolda gerekli olan adabı dikkat etmek de fütüvvet ehlinin dikkat etmesi gereken bir durumdur.

3.4. Allah ile Sohbet ve Zikir

Sülemî, fütüvvet gereklerinden biri olarak Allah ile yahut Rasulü ile veya velileriyle sohbet etmeyi zikretmektedir. Allah ile sohbetin ne anlama geldiği ve nasıl olması gerektiğini ise, Ebu Osman el-Hiri'nin; "Kimin Allah ile sohbeti dürüst olursa O'nun kitabını düşüne düşüne okur, sözünü bütün sözlere üstün tutar, O'nun emrettiği âdâp ve ahlaka uyar." (Sülemî, 1977: 34) sözüyle açıklamaktadır.

Fütüvvet ehlinin Allah ile sohbet etmesi gerektiğini ifade eden Sülemî, Allah ile sohbetin de Kur'an okuyup onun gereklerini yerine getirmekle olacağını ifade ediyor. Öyle zannediyoruz ki Cenab-ı Hakk'ın Rasule hitaben, "*Kur'an'ı tertil ile (ağır ağır, düşünerek) oku*" (Müzzemmil, 73/2) buyurması tam da bu durumu ifade etmektedir. Yani Allah'ın kitabını düşüne düşüne okumak, mesajlarını anlamak ve gereklerini yerine getirmek.

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz tavsiyelerden biri de Allah'ı zikretmek yani O'nu anmak, hatırlamaktır. Zira Sülemî'ye göre fütüvvet ehlinin içi zikirle, dışı ibadetle ihya etmesi gerekir (Sülemî, 1977: 38). Yine o zikrin, kulun dışına ve içine tesir etmesi



gerektiğini ve zikrin dıştaki etkisi, hudu' ve huşu', içteki etkisinin ise rıza olduğunu ifade etmektedir (Sülemî, 1977: 37). Hemen belirtelim ki Kur'an-ı Kerim'in bir diğer ismi de "zikir"dir. (Hicr, 15/9) Bu bağlamda insanın çok zikretmesi, yani Allah'ı çokça anması, hatırlaması ve O'nunla sohbet etmesi özellikle de Kur'an-ı Kerim'i okumak ve ona tabi olmakla mümkündür.

Bu bağlamda ifade edilmesi gereken bir husus da Kur'an-ı Kerim'de zikirden yüz çevirme hakkında a ciddi uyarıların olmasıdır. Örneğin Allah'ı zikirden yüz çevirenlerin, dünyada sıkıntılı bir hayata uğratılacağı ve ahirette âmâ olarak diriltileceği (Taha, 20/124-125), ahirette çok ağır bir günah yüklenecekleri (Taha, 20/99-101) ve dost olup onun yanından ayrılmayacak bir şeytanın ona musallat kılınacağını ve şeytanların da onları doğru yoldan sapıtacağını (Zuhruf, 43/36-37) vs. ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında insanları şeytanın esiri olmaktan kurtaracak ve hem dünya hem de ahirette sıkıntıdan uzak bir hayata kavuşturacak olan şey Allah'ı zikretmek, yani onunla sohbet etmek, yani Kur'an okumaktır. Zikredilen tüm bu hususlar, fütüvvet ehli olmanın önemli gereklerindendir.

3.5. Takva Sahibi Olmak, Allah'tan Gafil Olmamak

Fütüvvet ehli için gerekli hususlarından biri de, iki dünyadan da hiçbir şeyin seni Allah'tan meşgul etmemesi, hiçbir şeyin, Mevlâ'yı anmaktan alıkoymaması ve bütün kâinattan ve içinde bulunan her şeyden hür olmaktır. (Sülemî, 1977: 37, 43, 45) bunu başarmanın temel yolu ise dışta ve içte takvayı korumaktır. Takva ise iki türlüdür: Dışta olan takva, dışta sırf Allah için hareket etmendir. İçte olan takva ise kalbine Allah'tan başka hiçbir şey sokmamandır. (Sülemî, 1977: 37) Keza Sülemî'ye göre insanın başkasından değil, sadece Rabbinden korkması da fütüvvet gereklerinden biridir (Sülemî, 1977: 76-77).

Sülemî'nin zikrettiği fütüvvet gereklerinden bazı hususları da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Zira ona göre, Allah'ın yasaklarına saygı, (Sülemî, 1977: 33) nefsi hesaba çekmek, nefsi bilmek, ömrünü Allah'a isyanla yitirdiğine esef etmek, (Sülemî, 1977: 35) Mevlâ'ya karşı yaptığı isyanları düşünerek korkuya sarılmak, (Sülemî, 1977: 45) bedeni isyanlardan temizlemek, itaatlerle süslemek, (Sülemî, 1977: 65) ve gizlide Allah'ın yasaklarına uymak gibi hususlar hep fütüvvet ehlinin tutum ve davranışlarındandır (Sülemî, 1977: 94).

İnsan Allah'tan gafil kalmamaya, O'na isyan etmemeye, harama düşmemeye ne kadar çok gayret gösterse de, bilerek veya bilmeyerek bazı durumlarda günaha düşebilir. İşte bu durumlarda gerekli olan fütüvvet hali ise, kulun tövbeye devam etmesi ve tövbesi- nin kabul edilmediğinden daima kuşku içinde bulunmasıdır (Sülemî, 1977: 46).

Takva Kur'an'da geçen temel kavramlardan biridir. Sözlükte "korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek" anlamlarındaki vikaye mastarından türeyen takvayı Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak sure-



tiyle gerçekleşir” şeklinde tarif etmektedir (Uludağ, DİA, 2010: 39/484). Ayrıca insanın Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olması olarak da ifade edilir (Esed, 1999: 1/4). Bu anlamlar düşünüldüğünde takvayı, Allah karşı sorumluluklarını yerine getirip, O'nun gazabından O'nun inayetine ve korumasına sığınmak olarak anlayabiliriz.

Kur'an'da takva ile ilgili birçok kavrama yer verilmektedir. Bu ayetlerde takva sahiplerinin özellikleri, onlara vad edilen şeyler gibi birçok husus zikredilmiştir. Allah takva sahibi olanlarla beraberdir (Bakara 2/194; Tevbe 9/36, 123); onları korur ve yardım eder; Allah takva ehlini sever (Âl-i İmrân 3/76; Tevbe 9/4, 7); Allah takva ehlinin dostudur (Câsiye 45/19). Takva aynı zamanda iman ve kalple ilgili bir kavramdır. Rasulullah'a karşı saygılı olanlar Allah'ın kalplerini takva için imtihan ettiği kimseler olarak nitelendirilmiştir (Hucurât 49/3). Allah'ın hükümlerine saygı göstermek şüphe yok ki kalplerdeki takvadandır (Hac 22/37). Nefse / kalbe takvayı Allah ilham eder (Şems 91/8). Bazı ayetlerde de Cenab-ı Hak takva sahiplerinin özelliklerini anlatır. (Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/76; Mâide 5/27; A'râf 7/128; Enfâl 8/34). Keza Cenab-ı Allah takva sahibi olanlara sıkıntılı anlarında mutlaka bir çıkış yolu, ummadığı yerlerden rızık vereceğini (Talak, 65/2-3), yine onlara iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış, kötülüklerini örtmeyi ve affetmeyi vadetmiştir (Enfal, 8/29).

3.6. Rızık Allah'tandır

İnsanın bu dünyadaki en önemli temel kaygılarından biri de rızıktır. Özellikle yarına, geleceğe dair kaygıları onu her an rızık peşinde koşturmaktadır. Böyle bir kaygı ise insanın dünyaya daha çok meyletmesine, Allah'tan başkalarına el açmasına hatta yaşamının kaynağı olarak farklı güç ve otoriteler aramasına kadar gidebilmektedir. Bu tehlikeye karşı Sülemî, fütüvvet ehlinin, verenin de alanın da Allah olduğunu bilmesi (Sülemî, 1977: 50), Allah'ın rızık hakkında verdiği garantiye güvenmesi (Sülemî, 1977: 34, 37), zenginliği Rabbi ile yakalaması ve zenginliğine şükretmesi gerektiğini (Sülemî, 1977: 94) ifade etmektedir.

Bu hususlarda Kur'an-ı Kerim'de de Sülemî'nin tavsiyelerine benzer açık ifadeler vardır. Her şeyden önce Cenab-ı Hak tüm varlıkların rızıkını kendi üzerine aldığını ifade etmektedir (Hud, 11/6). Keza tüm mülkün sahibinin Allah olduğunu ve mülkü dilediğine verip dilediğinden de aldığını belirtmektedir (Al-i İmran, 3/26). Yine Kur'an-ı Kerim, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirenlerin hiç ummadıkları yerlerden rızıklandırılacaklarını vurgulamaktadır (Talak, 65/2-3). Tüm bu ifadeler insanın rızık kaygısı taşıması, hatta bu yüzden dünyaya meyletmemesi ve Allah'tan başkalarına yalvarıp yakarmaması içindir. Herhalde bir fütüvvet ehli için düşünülebilecek en kötü vasıflardan biri de onun rızık kaygısıyla dünya ve dünyadakilere meyletmesidir. İşte Sülemî de fütüvvet ehli olabilmek için, rızıkın Allah'ın tasarrufunda olduğunu bilmek ve inanmanın ve bu hususta yalnızca O'na güvenmenin gerektiğine vurgu yapmıştır.



3.7. Allah İçin Sabır

Hayat, içinde hem güzellikleri hem de sıkıntılarını barındıran bir yolculuktur. Bunun yanında insan hayat serüveninde karşısına nelerin çıkacağını veya nelerle imtihan edileceğini bilememektedir. Özellikle de davet ehli olanların, iyiliğin hâkim olması için çalışanların birçok farklı zorluklarla karşılaşmaları mukadderdir. İşte bu tür durumlarda fütüvvet ehli için en önemli olan husus karşılaşılan bela ve sıkıntılara karşı sabretmektir. Ayrıca karşılaşılan her durumun Allah'tan geldiğini, O'nun bir hükmü olduğunu bilmek ve sabrı da yalnızca O'nun için yapmak gerekir. Sülemî de bu hususlara değinerek, belaya daima sabretmenin (Sülemî, 1977: 45), Allah için eziyete katlanmanın (Sülemî, 1977: 42) ve Allah'ın verdiği hükme sabretmenin (Sülemî, 1977: 78) fütüvvetin gereklerinden olduklarını ifade etmiştir.

Sabrın, Kur'an-ı Kerim'de hem peygamberlerin önemli bir vasfı olarak zikredildiğini hem de Hz. Peygamber'e ve müminlere tavsiye edildiğini görüyoruz. Çeşitli sıkıntılar yaşayan ve bundan dolayı sızlanma ve şik yetlerde bulunan müminlere Cenab-ı Hak özellikle önceki kavimlerin sabır ehlini örnek vermiştir. Bu konuda vereceğimiz birak ayet meali, Sülemî'nin fütüvvet ehli için ifade ettiği hususları yansıttığını göreceğiz.

“Sabret! Senin sabrın ancak Allah'ın yardımı ile dir...” (Nahl, 16/127)

“Sen sabret! şüphesiz Allah'ın verdiği söz gerçektir...” (Mü'min, 40/77)

“Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle...” (Kalem, 68/48)

“Ey  rt n p bürünen (Peygamber!) Kalk da uyar. Rabbinin y celt. Nefsini arındır. şirkten uzak dur. İyiliği, daha fazlasını bekleyerek (bir kazanç elde etmek için) yapma. Rabbinin için sabret.” (Müddessir, 74/1-7)

“Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin  n ndesin, kalktığında Rabbinin hamd ile tespih et.” (T r, 52/48)

“(Ey Muhammed!) O halde yüksek azim sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret...” (Ahk f, 46/35)

Kur'an-ı Kerim'de bu minvalde sabırla ilgili birçok ayet-i kerime vardır. Bu bağlamda gelen ayet-i kerimeler sabrın hangi alanlarda ve nasıl olması gerektiği, öncekilerden sabredenler, sabra yardımcı olan hususlar ve sabredenlere vaat edilen m k fatlar gibi birçok konuya değinmektedir (Karadâvi, 1989: 7-102). Sülemî'nin fütüvvet ehli için dile getirdiği hususların kaynağında da bu ayetler olsa gerektir. O her ne kadar bu ayet-i kerimeleri metin içerisinde zikretmemiş olsa da, bu tavsiyelerin onun geniş Kur'an bilgisinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

3.8. Tevekkül

Sülemî'nin fütüvvet ehline temel tavsiyelerinden biri de her iş ve durumda Allah'a tevekkül etmeleridir. Yani karşılaşılan herhangi bir durumda elden gelen gayreti gösterdikten sonra insanın işlerin sonucun Allah'tan beklemek ve O'na güvenmektir. Eserin



birçok yerinde bu hususla ilgili tavsiyeler olduğunu görüyoruz. Burada da Sülemî'nin fütüvvetin gereklerinden dediği tevekküle dair bazı ifadelerini zikretmek istiyoruz.

- Fütüvvet gereklerinden biri de kulun, her hususta Rabbine başvurması, yaratıklara değil, yalnız Allah'a güvenmesidir. (Sülemî, 1977: 49)

- Fütüvvet gereklerinden biri de tevekkül hususunda sırf Allah'a güvenmektir." (Sülemî, 1977: 53)

- Fütüvvet gereklerinden biri de kulun daima Rabbine güvenmesidir. (Sülemî, 1977: 75)

- Fütüvvet gereklerinden biri de her halinde, hazardsa, seferde her zaman Rabbine güvenmektir. (Sülemî, 1977: 82)

- Fütüvvet gereklerinden biri de her işi Allah'a havale etmedir. (Sülemî, 1977: 56)

Yine Sülemî'ye göre fütüvvet ehli hayatta her şeyi Allah için, Allah'ın yardımı ile ve Allah ile beraber yapmalı (Sülemî, 1977: 55) ve onun hem dostluğu hem de düşmanlığı Allah için (Sülemî, 1977: 94) olmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'de bazı peygamberlerin davaları hususundaki kararlılık ve tevekkülleri örnek gösterilmiştir (Yunus 10/71; Hûd 11/56, 88; Yusuf 12/67). Hz. Peygamber'e de kamu işlerinde çevresindekilerle istişare etmesi öğütlenmiş ve ardından, "*Kararın kesinleşince artık Allah'a tevekkül et, Allah kendisine tevekkül edenleri sever*" (Âl-i İmran 3/159) buyurulmuştur. Keza müminlerin yalnız Allah'a dayanıp güvenmeleri (Teğâbun, 64/13) ve Allah'a tevekkül eden kimseye O'nun kâfi geleceği ve Allah'ın mutlaka emrini yerine getireceği bildirilmiştir (Talak, 65/3). Görünen o ki tevekkül düşüncesinin ortaya çıkmasında bu tür ayetlerin belirleyici etkisi olmuştur.

Tevekkül, Cenab-ı Hakk'ın kullarından istediği tutum ve davranışların en önemlilerinden biridir. Söz konusu kavram, insanın her anında ve her işinde Allah'a güvenmesini ifade etmektedir. Dinî ve tasavvufî bir terim olarak ise "bir kimsenin kendini Allah'a teslim etmesi, rızıkında ve işlerinde Allah'ı kefil bilip sadece O'na güvenmesi" şeklinde tanımlanmaktadır (Çağrı, DİA, 2012, 41/1). Hemen ifade edelim ki tevekkülle çalışıp kazanma arasındaki ilişki öteden beri hep tartışıl原因miştir. Sûfiler Allah'a tevekkülle sebeplere sarılma, tedbir alma arasında zıt bir durumun olmadığını, aksine tevekkülün çalışma ve iş hayatını daha verimli ve bereketli hale getirdiğini söyler. Tevekkül kalbî, çalışma ise bedenî bir eylemdir. Kul her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğu kanaatini taşıdığı sürece kalpteki tevekkül hali beden ve organlarla faaliyette bulunmaya aykırı düşmez, engel de olmaz. Tevekkül, Hz. Peygamber'in hali, çalışıp kazanmak ise sünnetidir. Onun hali üzere olan sünnetini terk etmez. Çalışmayı kötöleyen sünneti kötölemiş, tevekkülü kötöleyen de imanı kötölemiş olur. (Uludağ, DİA, 2012, 41/4).



SONUÇ

Sülemî'nin ele aldığı birçok hususla ilgili doğrudan ve açık ayetler olmasına rağmen eserinde az sayıda ayete yer vermesi dikkat çekicidir. Oysa Sülemî Kur'an-ı Kerim'i ve onun tefsirini çok iyi bilen âlimlerden biridir. Onun fütüvvet ehlinin halleri üzerine dile getirdiği tavsiyeleri daha çok selef-i salihin ve tasavvuf ehli insanların sözleri üzerine bina ettiğini görüyoruz. Bunun yanında yeri geldikçe hadis-i şeriflere de atıflar yapmıştır.

Sülemî eserinde zaman zaman kulun Rabbi ile ilişkilerinin nasıl olması, O'na karşı nelere dikkat etmesi gerektiğine dair bazı hususları dile getirmiştir. Fütüvvetin gereklerinden kabul ettiği bu hususları tebliğimizde çeşitli başlıklar halinde tasnif etmeye çalıştık.

Tebliğimizde Allah-insan ilişkilerine dair hususlarda öncelikle insanın Rabbini tanıması ve O'na inanması hususunu ele aldık. İnsan akıl ve idrakinin el verdiği ölçüde Rabbini bilmesi ve tanıması gerekir. Ancak fütüvvet gereklerinden biri olarak zikredilen bu hususta bilinmesi gereken bir şey de insan ne kadar imkânlarını zorlasa da Allah'ı tam olarak bilemeyeceği, O'nun varlığının künhüne vakıf olamayacağıdır. Zira insanın O'nu tam anlamıyla ihata etmesi ve O'nu kuşatması imkân dâhilinde değildir. Allah ise her şeyi kuşatan, gören, bilendir.

Fütüvvetin en önemli görevlerinden biri ise Allah'a sağlam bir inançla iman etmektir. Bu konuda dikkat çeken husus ise, Sülemî'nin sadece iman etmekten değil inancını düzeltmekten bahsediyor olmasıdır. Zira Kur'an'ın indiği ortamda da insanlar Allah'a iman ettiklerini söylüyorlardı. Ancak problem, inancın tevhid boyutunda ortaya çıkıyordu. Bu hem müşrikler hem de ehl-i kitap için söz konusuydu. Burada dikkat edilmesi gereken husus kitap ehlinin düştüğü duruma da düşmemektir ki, bu Kur'an'ın da en çok üzerinde durduğu konudur.

Fütüvvet gereklerinden sayılan hususlardan bir kısmı da, insanın hem kalben hem zihnen Allah'a yönelmesi, hiçbir an O'ndan gafil kalmamasıdır. Bu bağlamda insanı gafletten uzak tutacak bazı hallerden de bahsedilmiştir. Bu bağlamda insanın Rabbiyle sohbetle bulunması, yani O'nun sözleriyle meşgul olması gerekir. Sonuç olarak da insandan her hal ve hareketinde Allah'ın rızasını öncelemesi ve kalbinde amellerine değer katacak olan niyetini sahih hale getirmesi istenir ve beklenir.

Kulu Rabbinden alıkoyan en büyük engel ise, onun dünyalık kaygılara, özellikle de rızık kaygısına düşmesidir. Sülemî bu konuda Kur'an-ı Kerim'in genel ifadelerine uygun olarak rızık kaynağının yalnız Allah olduğunu ve O'nun her insanın rızıkını üzerine aldığını ifade ettikten sonra, insanın bu tür kaygılardan uzak durması, rızık derdine düşerek Rabbinden gafil kalmaması, başka güç ve makamlara el açmaması gerektiği üzerinde durmaktadır.

İnsanın hayatında birçok zorluk ve sıkıntı olması da yaratılışın, imtihanın bir hikmeti gereğidir. Kulun karşılaştığı her durumu Allah'tan bir imtihanı olarak görüp ona sabretmesi gerekir. Kulun sabrı da Allah için, Allah ile ve Allah'ın yardımıyla olmaktadır. Bu tür durumlarda insana düşün yegâne güç ve kuvvet sahibi olan Allah'a güvenmesi, tevekkül etmesidir.



İnsanın Rabbi ile doğru ve sağlam bir ilişki kurması için yukarıda zikredilen hususlara dikkat etmesi gerekir. Sülemî'ye göre ise fütüvvet ehli için bu durumlar vaz geçilmez unsurlardır.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman (1969). *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- Çağrıçı, Mustafa (2012). “Tevekkül”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 41, s. 1-2.
- Demirci, Muhsin (2000). *Kur'an'ın Temel Konuları*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- El-Karadâvi, Yusuf (1989). *Es-Sabr fi'l-Kur'an*, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Esed, Muhammed (1999). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Es-Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin (1977). *Tasavvufta Fütüvvet*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2010). “Takva”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 39, s. 484-486.
- Uludağ, Süleyman (2012). “Tevekkül”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 41, s. 3-4.
- Uludağ, Süleyman (2010). “Sülemî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 38, s. 53-55.
- Üzüm, İlyas (2004). “Mezhep”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 29, s. 526-532.

FÜTÜVVET KAVRAMI BAĞLAMINDA AHÎLİKTE DEBBÂĞLIK VE CİLTÇİLİK

DEFENSE AND SKINNESS IN THE CONTEXT OF
THE FUTIVITY CONCEPT



Arş. Gör. Fatma Şeyma BOYDAK
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleş İlahiyat Fakültesi
Türk-İslam Sanatları Tarihi Ana Bilim Dalı
ftmseyma@gmail.com



Özet

Dericilik, ilk çağlardan beri insanların zorlu tabiat şartlarından korunma amaçlı örtünme ve barınma ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Deri işle-meciliği ve işlenmiş derinin günlük hayatın birçok alanında kullanılması, göçebelikten yerleşik düzene geçişle artmıştır. İnsanların hayvanlardan elde ettikleri bu derilerin, işlenmeden önce tabaklanması ardından terbiye edilmesi gerekmektedir. Deriye yapılan tabaklama işlemine “dibâgat”, bu işi yapanlara da “debbâğ” adı verilmiştir. Anadolu’da debbâğlık ve deri işçiliğinin ilk gelişen mesleklerden ve bunu başlatan kişinin de Ahî Evren olduğu bilinmektedir. Ahî Evren, 602/1205 yılında Anadolu’ya gelmiş ve 603/1206 yılında da Kayseri’ye yerleşmiş, burada bir deri atölyesi kura-rak debbâğlığa başlamıştır. Bu yüzden, tarih boyunca “Debbâğların Pîri” olarak tanınmıştır. Ahî Evren’in debbâğ olmasından dolayı, debbâğlık Ahî teşkilatının bünyesinde önem kazanmış, debbâğlar, Ahîlik gelenekleri sa-yesinde diğer esnaf loncaları üzerinde nüfuz sahibi olmuşlardır. Böylelikle Anadolu Selçuklularından itibaren Anadolu, deri sanayiinin merkezi ol-muş, bu durum kitap kaplarının (cildlerin) üretiminde en çok tercih edilen malzeme olan derinin erişilebilirliğini arttırmıştır. Ahî debbâğ esnafının ustaca işlediği deriler sayesinde malzeme sıkıntısı çekmeden Anadolu’da Türk Cild Sanatı geçmişten aldığı birikimle birlikte gelişerek ilerlemiş, Os-manlı klasik dönemiyle de zirveye ulaşmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ahîlik, Fütüvvet, Debbâğlık, Dericilik, Cildcilik.

Abstract

Leatherwork has emerged from the earliest times because of the need to protect people from the harsh natural conditions, to cover and to keep them. The use of leather processing and processed deep in many areas of everyday life has increased with the transition from nomadic to built-up. These leathers, which humans have obtained from animals, must be cultivated after tanning before being processed. The tanning process is called “dibâgat”, and those who do this work are called “debbâğ”. It is known that the debut and leather worker in Anatolia is the first developing profession and the person who started it is Ahi Evren. Ahi Evren came to Anatolia in 1205 and settled in Kayseri in 603/1206, where he set up a leather workshop and started his tanner. Thus, throughout history, it has been known as the “Pillars of Tanners”. Due to the fact that Akhism is the tanner, the debbing has gained importance in the Akhism organization, and the tanners have become influential on other artisans thanks to Akhism traditions. Thus, from the Anatolian Seljuks, Anatolia became the center of the leather industry, and in this case deep accessibility, which is the most



preferred material in the production of bookbinding, has increased. The intensive leather production of the Akhism organization has progressed with the accumulation of the Art of Turkish Bookbinding in Anatolia, and it has reached its summit by the Ottoman classical period.

Keywords: Akhism, Futuvva, Tanners, Leatherwork, Bookbinding.

GİRİŞ

Dericilik, ilk çağlardan beri insanların zorlu tabiat şartlarından korunma amaçlı örtünme ve barınma ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Deri işlemeciliği ve işlenmiş derinin günlük hayatın birçok alanında kullanılması, göçebelikten yerleşik düzene geçişle artmıştır. İnsanların hayvanlardan elde ettikleri bu derilerin, işlenmeden önce tabaklanması ardından terbiye edilmesi gerekmektedir. Bu ihtiyaç sebebiyle Anadolu’da debbâğlık ve deri işçiliği ilk gelişen mesleklerden olmuştur. Anadolu’da deri sektörü, debbâğların pîri olarak vasıflandırılan Ahî Evren’in de kurucularından olduğu Ahî Teşkilâtı marifetiyle oldukça düzenli ve istikrarlı bir şekilde liyâkat sahibi kişilerce organize edilmiş ve deri mamuller meydana getirilmiştir. Bu durum kitap kaplarının (cildlerin) üretiminde en çok tercih edilen malzeme olan derinin erişilebilirliğini arttırmış ve bu deri işlemeciliği sayesinde günümüze kadar gelebilen sağlam deri kitap kapları yapılabilmektedir.

Ahîlik ve Ahî Evren

Ahî kelimesi görünüşte Arapça “kardeş” anlamında gelen “Ah” kelimesinin mütellim “ya”sı ile kullanılışından ibarettir. Anadolu’da bu kelime Farsça çoğul eki kullanılarak “Ahiyan” (Ahîler) şeklinde de kullanılmıştır (Bayram, 1991: 3). Bu adın Türkçe’de ki akı (cömert)’dan türetildiğini ileri sürenler de vardır.

Temelde Kur’an’a ve Hz. Peygamber’in sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslâmî anlayışına doğrudan bağlı olan Ahîliğin, tasavvufta önemli bir yeri bulunan “uhuvvet”i hatırlatmasından dolayı da kolayca yayılması ve kabul görmesi mümkün olmuştur (Kazıcı, 1988: 540). Teşkilatın kökeni, İslam toplumunda hicretin ikinci yüzyılından beri bilinen fütüvvet birliklerinin bir araya gelmesiyle kurulmuş olan fütüvvet teşkilatına dayanmaktadır (Şahin, 2006: 299).

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh (1180-1225), siyasi ve sosyal durumu gittikçe bozulan devletin otoritesinin yeniden kurulmasında ve içtimai huzurun sağlanmasında fütüvvet birliklerinin büyük bir güç olacağını düşünmüş ve bu teşekkülleri siyasi otoriteye bağlamada başarı sağlamıştır. Bu faaliyetin bir parçası olarak ilk defa Anadolu Selçuklu Devleti’yle I. Gıyâseddîn Keyhüsrev zamanında 1204’te temas kurulmuştur. I. Gıyâseddîn Keyhüsrev, hocası Mecdüddîn İshak (Sadreddîn Konevî’nin babası)’ı Bağdat’a Halife Nâsır’a elçi olarak göndermiştir. Mecdüddîn İshak dönüşünde Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Şeyh Nasîrüddîn Mahmûd el-Hôyî gibi büyük mürşid ve mutasavvıfları Anadolu’ya getirmiştir (Kazıcı, 1988: 540). Getirilen bu kişiler arasında



sanatkârlar da bulunmaktaydı ve bu insanların korunması gerekiyordu. Ahî Teşkilatı'nın kuruluş amaçlarından biri, belki de en önemlisi, Anadolu'ya gelen bu sanat erbabı kişileri himaye etmek, sanatlarını icra etmelerine imkân vermek ve bunlar arasındaki ilişkileri düzenlemek olmuştur. Ahî Evren, toplumun mutluluk ve refahı için bütün sanat kollarının yaşatılmasını gerekli olduğunu savunmuştur (Bayram, 1991: 134, 137; Bayram, 1995: 35).

Ahîlik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketi diyebileceğimiz kuruluşun adıdır (Bayram, 1991: 5). Ahî Evren, ahlakla sanatın ve konukseverliğin uyumlu bir birleşimi olarak kurduğu Ahîliği, o denli itibarlı bir duruma getirmiştir ki bu kurum, yüzyıllar süresince bütün esnaf, sanatkâr ve meslek erbabına yön vermiş, çalışmalarını düzenlemiştir (Çağatay, 1997: 215). Sultan Alâeddin Keykubâd'ın Ahîlerle son derece iyi ilişkiler içinde olması sonucunda, teşkilat başta başkent Konya olmak üzere bütün Anadolu'da hızlı bir yayılma göstermiştir. Sultan Alâeddin Keykubâd'ın saltanatından kısa bir süre sonra başlayan Moğol istilasının yarattığı kargaşa ortamı, toplum nezdinde siyasi iktidardan ziyade, ahîleri ve ahî liderlerini ön plana çıkarmıştır. Merkezi otoritenin her geçen gün gücünü yitirdiği 1240 yılındaki Babaîler İsyanı ve 1243'teki Köseadağ yenilgisi sonrası dönemde, Anadolu'nun kasaba ve köylerinde merkezî otorite neredeyse tamamen kaybolmuş, bu otorite boşluğunu hemen her yerde kurulan Ahî birlikleri doldurmuştur (Şahin, 2006: 302).

II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in tahta çıkmasıyla ahîlerin konumu biraz değişmiştir. İçlerinde Ahî Evren'in de olduğu bir kısım ahî topluluğu yakalanıp hapse atılmış, 1245 yılında idareyi ele geçiren Celâleddin Karatay ise hapisteki ahîleri serbest bırakmıştır. Sultan II. İzzeddin Keykavus da ahîlerle yakın bir ilişki içerisinde olmuş, Ahî Evren'i ve saldırılar sırasında Konya'yı terk eden diğer ahîleri Konya'ya çağırmıştır (Şahin, 2006: 303). Ahî Evren daha önce kaleme aldığı eserlerini özetleyerek Letâif-i Hikmet adlı eserini bu dönemde tamamlayarak Sultan II. İzzeddin Keykavus'a sunmuştur (Kala, 2012: 28).

Anadolu Selçuklu Devleti zamanında bu birlikler mesleklere ait problemleri halletmekte ve devlet ile olan münasebetleri düzenlemekteydiler. Mal ve kalite kontrolü, fiyat tespiti, bu birliklerin asli görevi idi. Bu dönemde, teşkilata ilk defa girenlere *yiğit* veya *çırak* adı verilir, ahîlik daha sonra kazanılırdı. Esnaf birliklerinin başında *şeyh*, *halife* veya *nakibler*, bütün esnafın en üst makamında ise *şeyhü'l-meşâyih* bulunuyordu. Ayrıca mesleğin geleceği açısından çırakların yetiştirilmesine de çok büyük önem verilirdi (Kazıcı, 1988: 541).

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da ahîlik büyük bir rol oynamıştır. Ahîlerin, devletin kurucusu olan Osman Gazi'nin faaliyetlerinde bile büyük bir payı bulunmuştur. Uzunçarşılı bu konuda şöyle demiştir: “*Osman Bey'in faaliyeti esnasında Anadolu'da Ahîlik ve Babailik olarak iki mühim tarikat vardı. Ahî reislerinden olan Şeyh Edebâli, o havalinin en itibarlı ve sözü geçen unsurlarındandı. Osman Bey, Şeyh Edebâli'nin kızını almak suretiyle ahîlerin nüfuzundan istifade etmiştir.*” (Uzunçarşılı, 1972: 105-106)



İlk Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun ahî teşkilatına mensup şeyhler olduğu, Orhan Gazi'nin ahîliğe ait “*ihitiyârü'd-dîn*” unvanını aldığı, I. Murad'ın şed kuşandığı ve teşkilattan fetihlerde askeri bir güç olarak faydalandığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde esnaf birliklerinin idare tarzına çok önem verilmiştir. Fatih devrinden itibaren ise ahîlik siyasi bir güç olmaktan çıkarak esnaf birliklerinin idari işlerini düzenleyen bir teşkilat halini almıştır (Kazıcı, 1988: 541).

Ahîlik teşkilâtı kurucusu Ahî Evren'in öz adı Mahmud, lakabı Nasîrü'd-Dîn, künyesi Ebu'l-Hakâyık nisbet adı da Hoyî olup Ahî Evren/Evran adıyla tanınmaktadır (Şahin, 1988: 529, Bayram, 1991: 74). Evren adının verilışı farklı rivayetlere dayandırılrsa da ortak görüş Evren'in yılan/ejder anlamında kullanıldığıdır. İsme dair rivayetlerden birinde Kayseri'de kurduğu debbâğ atölyesinin mahzeninde yılan beslediği için kendisine Evren denildiği zikredilmektedir (Bayram, 2016: 19). Asya içlerinden Anadolu'ya gelen mutasavvıflardan biri olan Ahî Evren, tasavvuf eğitimi pekiştirmek için sufilığe başlayıp derviş olmuş, sufilığe kabul şartı gereği tasavvufî terbiye alabilmek için de dericilik mesleğini öğrenerek ustalık derecesine yükselmiştir (Kala, 2012: 44).

II. İzzeddin Keykavus'a sunduğu Letâif-i Hikmet adlı siyasetnâmesinde: “*Deri, Padişah'a layık bir kemer oluncaya kadar nice zor ameliyelerden geçtiği gibi, padişah da bir ülkeye sahip oluncaya kadar çok zorluklara katlanmak zorundadır.*” derken mesleği olan dericiliğe işarette bulunmuştur (Bayram, 1991: 75). Bir müddet Denizli, Konya ve Kayseri'de ikamet ettikten sonra birçok şehir ve kasabayı gezerek Ahîlik teşkilatının kuruluşunda ve yayılışında önemli bir rol oynamıştır. Sonradan Kırşehir'e yerleşmiş ve vefatına değin burada kalmıştır (Şahin, 1988: 529-530).

Ahî Evren'in, Ahî fütüvvet şecerenameleri incelendiğinde “*Debbâğların pîri Ahî Evren b. Abbas*” olarak kaydedildiği görülmektedir. Yani debbâğlık mesleğini öğrenip meslekte ilk kuşağı bağlanarak usta-pîr olan ve sonrakilere kuşak bağlayan kişi Ahî Evren'di¹. Bu husus incelenen şecerenâme ve fütüvvetnâmelerde efsânevî bilgilerle aktarılmaktadır. “*Ahî Evren'in Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğlu olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden Şecerenâme ve Fütüvvetnâmeler'de onun adı Nasîrüddin Mahmûd b. Abbas olarak geçmektedir. Asıl adı Mahmud iken Bedir Savaşı'nda gösterdiği kahramanlıktan dolayı bizzat Hz. Peygamber tarafından Ejder (Evren) gibi düşmana saldırdığı için kendisine Ahî Evren adı verilmiştir. Hz. Peygamber'in bütün ashabı bu yoksul yiğide birer hediye sunmuşlardır. Hz. Peygamber'in damadı Hz. Ali'ye: “Sen amcan oğlu Ahî Evren'e ne vereceksin?” deyince Hz. Ali de kızı Rukiye'yi verdiğini belirtir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Rukiye ile Ahî Evren'in nikâhlarını kıyar ve üç gün üç gece düğün yapılır. Düğünde 33 koyun, 33 keçi, 33 sığır kesilir. Ahî Evren bir günde bu hayvanların derilerini tabaklayıp, türlü renkle boyayarak hepsini Hz. Peygamber'in huzuruna getirir. Hz. Peygamber bu derileri bir bir kendi eliyle açar, görenler şaşkınlık içinde kalırlar. Bundan son derece memnun olan Hz. Peygamber, Ahî Evren'in beline “Şed” (kuşak) bağlayıp onu bütün esnaf ve sanatkârların sultanı yapar.*” (Bayram, 1991: 43)

¹ Kırşehir Müzesi, 1 nolu Ahî Musa Şecerenamesi (Yayınlayan; Köksal, Kurtoğlu, 2008: 3-19, 9) Kala, 2012: 71.



Selçuklu Anadolu'sunda tarım ve ticaret devrimiyle sağlanan büyük iktisadi gelişmeyi tamamlayıcı yönde Ahî Evren geliştirdiği kümelenme modeli ve teorisinde, nüfus artışı ve şehirleşmeyle artan ihtiyacı karşılayacak üretimi sağlamak için, verimsiz esnaf ferdi üretim faaliyetinin terkedilip, meslek grupları oluşturup sanayi birlikleri halinde örgütlenerek sanayi öncülüğünde sanayi-tarım ve ticaret sektörlerinin üretim ilişkilerinin yeniden organizasyonunu öngörmektedir. Ahî Evren'in geliştirdiği kümelenme teorisi ve modelini, Selçuklular'dan sonra Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır (Kala, 2012: 16,20). Bu dönemde ahîlik denince esnaf, esnaf denince Ahîlik anlaşılır olmuştur, hatta esnaflık, Osmanlı hükümdarını dahi içine alan bir kuruluş olmuştur. Osman Gazi'den itibaren Sultan Vahdeddin'e kadar bütün hanedan mensupları bir hırfete bağlanmışlar, bunların pek çoğu bir sanatı hakkı ile öğrenip hünerli birer usta olmuşlardır (Soykut, 1971: 110).

Ahîlik öğretilerinde debbâglık da dâhil olmak üzere tüm meslekler evvela Peygamberler tarafından ilahi olarak öğrenilmiş ve insanlara öğretilmiştir (Kala, 2012: 76). Ahîlik bünyesi içindeki esnaf birlikleri ustalar, kalfalar ve çıraklardan oluşmaktaydı. Çıraklıktan itibaren birlik içinde yükselmek için meslekî ehliyet ve liyâkat şarttı. Sanat erbabı içinde en dürüst ve en çok saygıdeğer olan üstad teşkilatın reisi olup kendisine *ahî* deniyordu. Bir şehirde mevcut zanaat şubesi sayısı kadar olan ahîlerden birisi diğerlerine reis oluyor ve buna *ahî baba* adı veriliyordu.

Ahîliğin nizamnâmelerine fütüvvetnâme adı verilirdi. Fütüvvetnâmelere göre, teşkilat mensuplarında bulunması gereken vasıflar; vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etme, affedici olma ve tövbeydi (Kazıcı, 1988: 541). Burgâzî fütüvvetnâmesinde, "*Ahî'ye bir pişe ve sanat gerektir, ona meşgul ola. Eğer pişesi yoğusa ona fütüvvet değmez. Fütüvvet âna halâldür kim kesb kazana halâlden. Anun kesbi olmayıcak yidürmesi dahî olmaz.*" denmektedir. Pişe kelimesi iş ve meslek anlamında olup buradaki ifadedden de açıkça anlaşıldığına göre ahî mutlaka bir iş ve meslekle meşgul olmalıdır (Şeker, 2011: 87).

Ahî Evren, medeni olmak, medeniyet ile toplumun üretim yaparak ihtiyaçlarının karşılanması ve iktisaden kalkınma arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Bütün sanat erbabının belli bir yere toplanmaları ve orada sanatlarını icra etmelerini yani kooperatifleşmelerini öğütlemekteydi. Letâif-i Hikmet'te bu konuda şöyle demiştir: "*Toplum, çeşitli sanat kollarını yürüten insanlara muhtaç olduğuna göre, bu sanatların her birini yürüten çok sayıda insanın belli bir yere toplanmaları ve her biri kendi sanatıyla meşgul olmaları gerekir ki, toplumun bütün ihtiyaçları görülmüş olsun.*" (Bayram, 1991: 152).

İnsan odaklı bir iktisat anlayışına sahip olan Ahî Evren, kişinin ihtiyaçlarının toplumsal iktisadi faaliyetle karşılanmasını temel amaç olarak görmektedir. Ahî Evren, ihtiyaçların karşılanması için insanların mesleği bilen ustanın yanında mesleği öğrenmesini ve aynı meslekten olanların bir araya gelerek meslek-zümre birliği oluşturup ihtiyaçlarını karşılamak üzere üretim yapımlarını öngörmektedir (Kala, 2012: 22-24).



Deri ve Debbâğ

Deriden maksat, yüzüldükten sonra işlenerek kullanılmaya elverişli duruma getirilmiş hayvan derisidir. Deriye yapılan işleme *dibâgat*, deriyi terbiye eden kimseye ise *debbâğ* denilmektedir (Ayverdi, 2011: 653, 685). Halk arasında *dibâgata* “tabaklama” denilmektedir. Bu anlamda tabaklama işini yapanlar için de “tabak (debbâğ)” ismi kullanılmaktadır (Arıtan, 2008: 124). Debbâğlıkla uğraşanlara verilen başka bir isim de *cellâdî*dir. Asurlular döneminde deri işçilerine “Lu askappâni” denilmekteydi (Merçil, 2000: 33).

Batı Türkçesi’nde deri şeklinde telaffuz edilen kelimenin aslı *teri/tiri*’dir (Bozkurt, 1994: 174; Özdemir, Kayabaşı, 2007: 23). Derinin insanoğlunun yaşama alanı olarak seçtiği her bölgede var olduğu bilinmektedir ve derinin tabaklanarak günlük hayatta kullanılması ilk insanla başlamıştır denebilir. Çin, Orta Asya, Mezopotamya, Anadolu, Mısır ve Avrupa dericilik tarihinin izlerini sunan kültür bölgeleridir. Ancak derinin tabaklanmasına dair ilk bilgilere, Mısır’da erken dönem hanedanlarından kalan kayıtlarda rastlanmaktadır (Bozkurt, 1994: 174).

Kur’an-ı Kerîm, insanlara göç ve ikametleri sırasında büyük kolaylıklar sağlayan deri çadırları şükür gerektiren nimetler arasında sayar (en-Nahl Sûresi 16/80. ayet). Ayrıca Kur’an’da “*rakk*” (ince deriden yapılmış parşömen) üzerine yazılı kitaba yemin edilir (et-Tûr Sûresi 52/3. ayet). Yahudi şeriat kitabı Talmud’da ise debbâğların toplumun aşağı seviyesinde kimseler olarak kabul edildikleri, tabakhânelerin pis kokuları sebebiyle eski Yunan ve Roma’da da olduğu gibi yerleşim merkezlerinden uzakta kurulmasının istendiği, burada çalışanların üzerlerine sinen koku sebebiyle toplu ibadet ve festivallere katılmaktan men edildikleri ve kısa bir dönem için de olsa bu işi yapanların daha yüksek görevlere getirilmediği öğrenilmektedir (Bozkurt, 1994: 174).

Debbâğhânelerin suyu bol yerlerde kurulmasına dikkat edilirdi. Göl, dere ve çay gibi yerlerin kenarları olabileceği gibi, kuyulara eşilerek elde edilen suların bulunduğu yerlere de debbâğhâne tesis edilirdi. Bir debbâğhânenin ihtiyaç duyduğu en önemli alet ise teknelerdir. Debbâğhânelerde ilk elde edilmesi gereken el aleti ise koyun ve keçi yünlerinin kırılarak derisinden ayrıldığı yün kırım makasıdır (Tekin, 2014: 345).

Çeşitli araştırmalar, Anadolu’da debbâğlık ve deri işçiliğinin ilk gelişen mesleklerden ve bunu başlatan kişinin de dericilerin piri olan Ahî Evren olduğunu göstermektedir. Ahî Evren, 602/1205 yılında Anadolu’ya gelmiş ve 603/1206 yılında da Kayseri’ye yerleşmiş, burada bir deri atölyesi kurarak debbâğlığa başlamıştır. Ahî Evren’in debbâğ olmasından dolayı, debbâğlık Ahî teşkilatının bünyesinde önem kazanmıştır. Debbâğlar, Ahîlik gelenekleri sayesinde diğer esnaf loncaları üzerinde nüfuz sahibi olmuşlar, Ahî Evren tarafından ilk kez dericiler bir araya getirilip deri sektöründe dericilik meslek sınıfı oluşturulmuş ve birlik halinde örgütlenip debbâğ sanayi birliği kurulmuştur. Ahî Evren, debbâğ esnaf birliğinin yönetimini, bu birliğin şeyhi olarak üstlenmiş ve bu dönemde debbâğların şeyhi ünvanını kullanmıştır (Kala, 2012: 29-31).



Sultan I. Gıyaseddîn Keyhüsrev, Kayseri’de Ahî vakıflarını destekleyerek, vakıflar aracılığıyla büyük bir sanayi sitesi inşa ettirmiş, site Ahî Evren’in öncülüğünde kurulan debbâğ sanayi birliğine kiralanarak ilk debbâğ sanayi sitesi oluşturulmuştur. Kayseri’de debbâğ sanayi birliğinin kısa sürede sağladığı başarı, sanayi birliği modelinin sanayi ve ticaretle ilgili diğer meslek grupları tarafından benimsenmesini hızlandırmıştır (Kala, 2012: 31).

Osmanlılar’da XV. ve XVI. yüzyıllarda dericilik, kasabalara kadar yayılarak diğer meslekler arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle İstanbul, Edirne, Kayseri, Ankara, Bursa, Manisa, Tokat, Konya, Diyarbakır, Urfa gibi şehirlerin ticari hayatına canlılık getirmiştir. XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa ülkelerinin Türk derilerine fazla itibar etmeye başlaması debbâklık sanatını önemli bir meslek haline getirmiştir (Tekin, 1994: 177).

XVII. yüzyıl Türk gezgini Evliya Çelebi, Edirne debbağlarından söz ederken: “*Debbâğhanede 5000 kadar Ahî Evren köçeği, feta ve tevânâ, serbaz, şahbaz yiğitler çıkar.*” demektedir. İstanbul debbâğ ve saraçlarından bahsederken de bunların gene Ahî Evren ocağına bağlı olduklarını yazmaktadır (Çağatay, 1997: 85).

Kırşehir’deki Ahî Evren Zaviyesi, Osmanlılar’da Türk debbâğlarının ve zanaat erbabının manevi merkezi durumunda olmuştur (Şahin, 1988: 530). Kırşehir’de Ahî Evren tarafından kurulan Ahî Evren Vakfı’nın vakfiyesine bakıldığında, vakfın Ahî Evren tarafından kurulduğu ve yönetildiği, vefatından sonra da evlatlarına intikal ederek yönetileceği belirlenmiştir (Kala, 2012: 82).



Resim 1: Meşin ve sahtiyan satan dericiler
(Surnâme-i Humayûn, TSMK Hazine: 134. vr. 246a.)



Esnaf ve sanatkârların meslekleriyle ilgili hususları düzenleyen ve 1630 yılından önceye ait olduğu düşünülen bir tüzük belgesinde cildciler için şöyle denilmektedir: “Cildcilerin işi de gözlene: Cild için alacak akçadan harçların ve emeklerin gözlenip bir miktar nafaka kendileri için konduktan sonra fazla almayalar.”. Debbâğlar içinse: “Debbâğ, debbâğat ettikten sonra her ne türlü isterlerse işlesinler. Dışarıdan getirenlere sattırmayalar, dinlemezlerse haklarından geline. Keçi derisi ki kırmızı ve ala ola iyisi 22, ortası 18, aşağısı 16 akçaya ve başka renklerin iyisi 16, ortası 13, aşağısı 10 akçaya ola. Nöbetle sattıkları zaman onunu on ikiye satarlar.” denilmektedir (Çağatay, 1997: 102).

Fütüvvet felsefesiyle birlikte ahîlik, Ahî Evren ve debbâğlıktan bahseden belgeler Ahî Fütüvvet şecerenameleridir. Ahî fütüvvetnamelerinin meslek-iş-sanatla en önemli ilgisi, fütüvvete girme şartının iş-meslek-sanat ehli olmak gerektiğidir. Mesleği ne olursa olsun tüm Ahî Fütüvvet şecerenamelerinde, Ahî Evren tüm mesleklerin şeyhi ve debbâğların piri olarak zikredilmektedir (Kala, 2012: 66,69).

Ahî Sinan’a nispet edilen Ahî Mustafa şecerenamesinde şöyle anlatılıyor: “Sultan Ahî Evren Şeyh Mahmud bütün İslam ülkelerinde bulunan tabakhane ve ocakları diriltip bayındır hale getirdi. Etraftaki bütün ülkelere halifeler (Ahî Evren temsilcileri) gönderip oraların da ocaklarını ihya ettiler. Zaviyeler ve binalar kurdular. Kıyamete kadar halifeleri padişahlık beratıyla gezip tabakhanelere konarak şerefle sancaklarını, tarikat edebini, hakikat sırrını ve marifet aşkını telkin ettiler.” (Kala, 2012: 69-70)

Ahî Sinan’a nispet edilen ancak debbâğların şeyhi Seyyid el-Hac Mustafa’ya ait olan şecerename² ise “Haza şecere-i fütüvvet der-beyan-ı erkân-ı debbâğan” ifadeleriyle başlamakta olup ahîlik-debbâğlık ilişkisini ortaya koyan müstakil olarak debbâğlıkla ilgili fütüvvet şecerenamesidir. Şecerenamenin başlangıcında debbâğların şeyhi Seyyid Mustafa’nın şeyhliğine kadar babadan oğula geçen Debbâğ Ahî Fütüvvet şeyhlerinin zürriyet şeceresi verilmiştir (Kala, 2012: 73).

Debbâğlar XVIII. yüzyılın II. yarısında gerek sanatları icra açısından ve gerekse zenginlik bakımından belirgin bir hale gelmişlerdir. Ancak Tanzimat’tan sonra debbâğlık sisteminde yapılan değişiklikler, Avrupa’da gelişen sanayi ve derinin ihracı gibi nedenlerden dolayı Osmanlı dericiliğinde aynı parlaklığı görmek mümkün olmamıştır (Hülagü, 2002: 3). Avrupa ile rekabete dayanamayan debbâğları bir araya getirmek ve deri sanayiini geliştirmek için 1864 yılında bir ıslah komisyonu kurulmuştur. Bu komisyon debbâğ esnafının ayrı ayrı çalışmayıp birleşerek bir ortaklık kurmasına karar vermiş ve 1866’da işe başlayan *Şirket-i Debbâğıyye* üretime geçmiş ve böylelikle Türk dericiliğinin itibarı artmıştır. Cumhuriyet döneminde ise özellikle 1970’ten sonra önemli gelişmeler gösterilmiş ve deri mamullerini modern ihtiyaçlara göre üreten, ihracata yönelik çalışan büyük iş yerleri kurulmuştur (Tekin, 1994: 178).

² Kırşehir Müzesi, 3 nolu Ahî Sinan Şecerenamesi adıyla yayınlanmış Ahi Mustafa Şecerenamesi (Yayınlayan: Köksal, vd. 2008: 3-19, 9) Kala, 2012: 73.



Türk Cild Sanatı

Diğer deri mamullerinin yanında derinin en çok kullanıldığı alanlardan biri de cildciliktir. Bir kitap veya mecmuanın yapraklarını dağılmaktan korumak ve sırasıyla, bir arada toplu olarak bulundurmak için yapılan kaplara *cild* denilmektedir (Arıtan, 1993: 551; Arıtan 2011: 261). Kitapların yıpranmaması ve dağılmaması için, yaprakları birbirine dikildikten sonra yerleştirildiği koruyucu kapaklar olarak da tanımlanmaktadır (Ana Britannica, 1987: 1; Thema Larousse/Tematik Ansiklopedi, 1994: 316). Cildleme (teclid) işini yapanlara ise mücellid/mücellide denilmiştir.

İnce tahtadan, deriden veya üzerine deri, kâğıt ve bez gibi şeyler kaplı mukavvadan yapılan bu kaplar için Arapça “deri” anlamına gelen cild kelimesinin kullanılmasının sebebi, genellikle cildlerin bu işe en uygun malzeme olan deriden yapılmalarıdır (Arseven, 1983: 341).



Resim 2: Deri kitap kabı, TSMK Hazine: 1517 (Zeren Tanındı’dan)



Resim 3: Cilt yapmakta olan bir sanatkârın Levnî imzalı minyatürü, XVIII. yüzyıl. (Kemal Çığ’dan).



Dericiliğin Türk toplumunda gelişmesinde, onların hayvancılıkla uğraşmış olmalarıyla birlikte *Türk-İslam mefkûresinin kitaba atfettiği değer dolayısıyla cildciliğin önem kazanmasının* büyük rolü olmuştur (Hülagü, 2002: 2). Böylelikle Anadolu’da deri sektörü Ahî teşkilatı marifetiyle liyâkat sahibi kişilerce organize edilmiş ve deri mamuller meydana getirilmiştir. Bu durum kitap kaplarının (cildlerin) üretiminde en çok tercih edilen malzeme olan derinin erişilebilirliğini arttırmış ve bu deri üretimi sayesinde günümüze kadar gelebilen sağlam deri kitap kapları yapılabilmektedir.

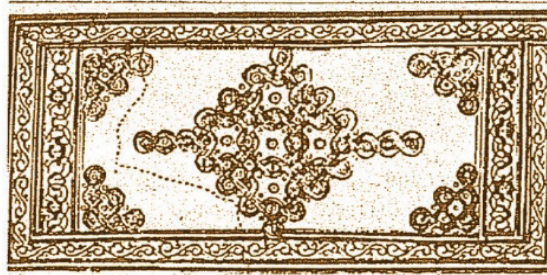
İlk cildler tahtadan, daha sonra sadece deriden yapılmışlarken, yüzyıllar boyu süren gelişmeler sonucunda mukavva üzerine deri, kâğıt, kumaş vs. kaplanarak, koruyuculuk vasfı yanında sanat eseri özelliği de kazanmıştır. Deriyi işlemekte çok mahir bir millet olan Türkler’de cildcilik Çinliler’den önce gelişmiştir (Eberhard, 1987: 120).

Bugünkü mânâda deriyle kaplı kitap cildini ilk defa Uygurlar yapmıştır. Bir Uygur şehri olan Karahoço’da Bin Buda mağaralarında Mani yazmaları arasında, XX. yüzyılın başlarında Alfred Von le Coq tarafından ortaya çıkarılan bu iki yazmanın cildi bu görüşü doğrulamaktadır.



Resim 4-5: Alfred Von le Coq tarafından Karahoço’da bulunan Uygur cildleri, VIII.- IX. yüzyıllar.

Daha sonraki bir örnek de gene Karahoço’da P.K.Koslov tarafından bulunmuştur. S.F.Oldenburger bu kitap kapağı hakkında araştırma yaparak onun XIII. yüzyıla ait olduğunu belirtmiştir (Ağaoğlu, 1935: 2).



Resim 6: P.K.Koslov tarafından Karahoço’da bulunan Uygur cildi, XIII. yüzyıl.



IX. yüzyılda Halife Mu'tasım Billâh (833-842)'ın teşvik ve himayesinde Sâmarra'ya yerleştirilen Uygur Türkleri, burada yaptıkları cildlerle bu sanatı geliştirdiler ve İslâm dünyasına yaydılar (Arıtan, 2002: 933). İslâm cildinin bilinen ilk örnekleri, gene bir Türk devleti olan Tolunoğulları (868-905) zamanına aittir (Arıtan, 2009: 64).

İslâm cildindeki gelişme, Emevi, Abbasi, Tolunoğulları, Gazneliler ve Büyük Selçuklular'la, XII. yüzyıla kadar devam etmiş olup elimizde bu dönemden 1100'lere ait Paris Bibliothèque National, Arabe:7263 envanter numaralı bir cild örneği (Resim 7) bulunmaktadır (Richard, 1997: 19).



Resim 7: Bibliothèque National Arabe: 7263



Resim 8: TSMK III. Ahmed 105

XI. yüzyıl sonlarından itibaren ise Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular, burada XII. ve XIV. yüzyıllarda çok güzel cildler meydana getirip Türk-İslâm Cild Sanatı içerisinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Anadolu Selçuklu ve bu üslûbu taşıyan cildler hususunda yapılan araştırmalar neticesinde Anadolu Selçukluları'na ait tespit edilmiş en erken



cild örneği 1154 tarihli olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III.Ahmed: 105'deki *Kitâbü'l-Ğaribeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* isimli eserin kapağıdır (Resim:8) (Arıtan, 2002: 934). Anadolu Selçuklu cildlerinde, Uygur, B.Selçuklu ve Gazneli sanatının tesirleri hemen göze çarpmaktadır.

Anadolu Selçuklu cildi ile beraber, muasırı İlhanlı, Memlûk vs. cildi arasında da bir kompozisyon birliği söz konusudur (Arıtan, 2009: 74-76). XIII. yüzyıl III. çeyreğinden itibaren bir Türk devleti olan Memlûkler'e, XIV. yüzyıldan itibaren de, İlhanlılar ve Karamanoğulları başta olmak üzere, Anadolu Beylikleri cildlerine tesir eden Anadolu Selçuklu Cildi'nin bu birikim ve etkisi Osmanlılar'da XV. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir (Arıtan, 2001: 32).

Anadolu Beylikleri dönemi cild sanatı hakkında elimizde yeterli veri ve araştırma bulunmadığından şimdilik bu dönem cild sanatı büyük ölçüde, Anadolu Selçukluları ile sıkı münasebetler içinde bulunan ve onların emirliklerini bile yapan Karamanoğulları cildi ile temsil edilmektedir (Arıtan, 2008).

Erken Osmanlı döneminde Anadolu Selçuklu etkisi devam etmekteydi. Bu etkiyi gösteren örneklerden birisi 1454-55 yıllarına tarihlenen ve Konya-Merâm'da yazılan *Şerhu'l-Lübâb* isimli eserdir. Eserin cildi (Resim 9), Osmanlı döneminde yapılmış olmasına rağmen ön ve arka kapakları Anadolu Selçuklu cildlerinde görüldüğü üzere birbirinden farklı tarzda tezyîn edilmiştir (Arıtan, 2001: 30; Mavili, 2002: 67-68).

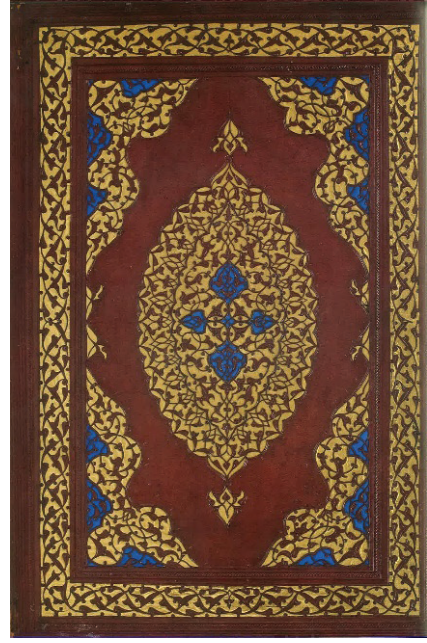


Resim 9: Süleymaniye YEK Fatih: 5004

XV. yüzyıl II. yarısında Fatih Saray Nakkaşhanesi'nde yapılmış olan cildlerde genellikle cildin ön ve arka dış kapağında iri, dilimli, salbekli, oval şemse ve köşebendler görülür. Klâsik tarza yakın, şemse ve köşebendlerinde içeriye yuvarlak bir kıvrım yapan cildler de bulunmaktadır (Boydak, 2016: 223-236) (Resim 10). İç kapaklar bordo veya açık kahverengi deri kaplı olup, altın zeminde müşebbek (kat) şemse ve köşebend süslemelidir (Resim 11).

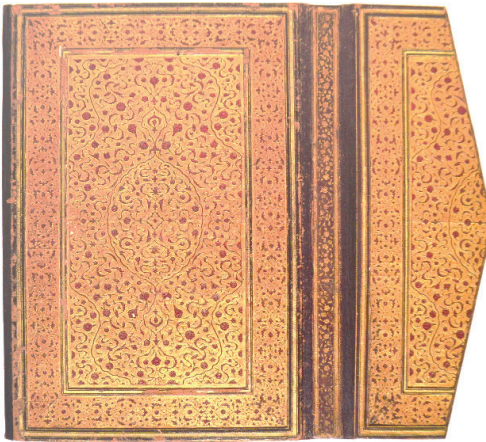


Resim 10: Süleymaniye YEK Ayasofya: 2266

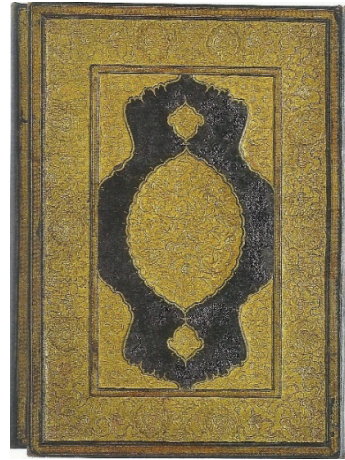


Resim 11: TİEM 448

II. Bayezid döneminde (1481-1512), sarayda ilk mücellidhâne açılmış ve ilk defa bu yüzyıl içinde cild alanında mücellidân zümresinin bir ekol halinde toplanmıştır. XVI. yüzyıl, Türk sanat hayatının müstesna bir devridir. Siyasi hayattaki başarılar sanat hayatını da etkilemiş ve her alanda en kıymetli eserler bu dönemde ortaya konmuştur (Resim 12-13).



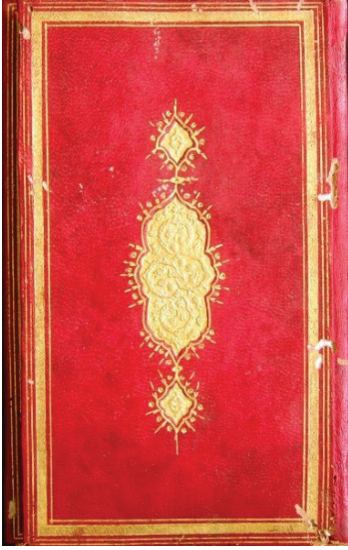
Resim 12: TSMK Hazine: 1523



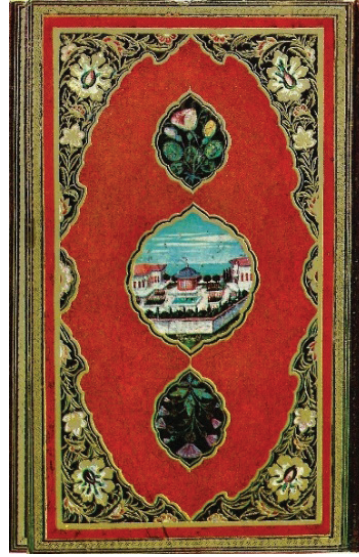
Resim 13: TSMK Hazine: 1517



XVII. yüzyıl Osmanlı cildlerinde teknik aynı olmakla beraber kompozisyon ve işçilikte bir gerileme göze çarpar. Birçok cildten köşebend ve zencirek tezyînâtı kalkmıştır. Yan ve tepeleri çıkıntılı dikdörtgene benzer büyük şemseler tek başına süsleme olarak kullanılmıştır (Resim 14).



Resim 14: Hasan Paşa YEK: 2057



Resim 15: TSMK E.H.: 1380



Resim 16: Süleymaniye YEK N. Ar.: 314



XVIII. yüzyıl başlarından itibaren sayfa ve cild tasarımında gelenek sürerken bezeme elemanlarına yenilikler katılır. Bunların başında gölgeli boyanarak hacim kazanmış buketler, lâke teknikte yapılmış cildler (Resim 15) gelir. XIX. yüzyılda şemseli cild sayısı iyice azalmış, zerbahar cildler (Resim 16) yaygınlaşmıştır. Batı sanatının Barok ve Rokoko kıvrımları, şükûfe üslûbunda içi çiçekle dolu sepet ve saksılar bu dönem cildlerinde uygulamıştır. XX. yüzyıl, daha çok Alman ve Fransız cildlerinin tesirinde kaldığı, bazen Türk motiflerinin de kullanıldığı ve herhangi bir üslûp ve ekole bağlılığın görülmediği çöküş dönemidir. İçinde bulunduğumuz XXI. yüzyıl ise Türk cildinin bazı seçkin şahıslarca yaşatılma çabalarının sürdürüldüğü bir dönem olup henüz günümüzde yeni bir üslup ortaya konamamıştır.

SONUÇ

Deriyle kaplı ilk kitap cildinin görüldüğü Uygur döneminden Osmanlı'nın son dönemine dek deri, kitapların koruyucusu olan cildlerin temel kaplama malzemesi olarak kullanılmıştır. Anadolu'da ilk gelişen mesleklerden birinin debbâglık ve deri işçiliği oluşuyla özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Ahî teşkilatının debbâg esnafınca ustaca işlenen deriler, bu dönem cildlerinde kullanılır olmuştur. İyi işlenmiş bu deriler, saray ve taşra mücellidleri elinde adeta bir sanat eserine dönüşerek günümüze kadar gelebilen sağlam deri kitap kapları halini almıştır.

KAYNAKÇA

- Ana Britannica* (1987). "Ciltçilik", C.6, s.1-4, İstanbul.
- Thema Larousse/Tematik Ansiklopedi* (1994). "Ciltçilik", C.6, s. 316-317, İstanbul.
- Ağaoğlu, Mehmet (1935). *Persian Bookbinding of The Fifteenth Century*, Michigan.
- Arıtan, Ahmet Saim (1993). "Ciltçilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.7, s. 551-557, İstanbul.
- Arıtan, Ahmet Saim (2001). "Selçuklu Cildi'nin Osmanlı Cildi'ne Etkileri", *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu*, s. 29-40, Ankara.
- Arıtan, Ahmet Saim (2002). "Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı", *Türkler*, C.7, s. 933-943, Ankara.
- Arıtan, Ahmet Saim (2008). *Karamanoğulları Cild San'atı*, Konya.
- Arıtan, Ahmet Saim (2008). "Türk Deri İşlemeciliği Bağlamında Türk Cild Sanatı", *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi), Bildiriler*, C.1, s. 121-136, Ankara.
- Arıtan, Ahmet Saim (2009). "Türk Cild San'atı", *Türk Kitap Medeniyeti*, s. 60-97, İstanbul.



- Arıtan, Ahmet Saim (2011). “Ciltçilik”, *Konya Ansiklopedisi*, C.2, s.261-266, Konya.
- Arseven, Celal Esat (1983). *Sanat Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul.
- Ayverdi, İlhan (2011). *Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C.1, İstanbul.
- Bayram, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, Konya.
- Bayram, Mikail (1995). *Tasavvufi Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)*, Ankara.
- Bayram, Mikail (2016). “Ahi Teşkilatı”, *Ahilik ve Meslek Ahlakı*, Konya.
- Bozkurt, Nebi (1994). “Deri”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.9, s. 174-175, İstanbul.
- Boydak, Fatma Şeyma (2016). “Fatih Devri Cild Sanatı”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, C.3, s. 223-236, Isparta.
- Çağatay, Neşet (1997). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara.
- Eberhard, Wolfram (1987). *Çin Tarihi*, Ankara.
- Hülagü, Mehmet Metin (2002). “Kayseri’de Sahtiyan Üretimi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 13, s. 1-18.
- Kala, Ahmet (2012). *Debbağlıktan Dericiliğe*, İstanbul.
- Kazıcı, Ziya (1978). “Esnaf Teşkilâtı Ahilik”, *Diyanet Dergisi*, C.17, S. 3, s. 250-255.
- Kazıcı, Ziya (1988). “Ahilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.1, s. 540-542, İstanbul.
- Köksal, M. Fatih (2008). *Orhan Kurtoğlu, Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri*, Kırşehir.
- Mavili, Gürcan (2002). *Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki 13. ve 14. Yy’lara Ait Cilt Sanatı Örnekleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: M.S.G.S.Ü. Sos. Bil. Ens.
- Merçil, Erdoğan (2000). *Türkiye Selçukluları’nda Meslekler*, Ankara.
- Özdemir, Melda, Kayabaşı, Nuran (2007). *Geçmişten Günümüze Dericilik*, Ankara.
- Richard, Francis (1997). *Splendeurs Persans, Manuscrits du XII e XVII e Siècle*, Paris.
- Soykut, Refik (1971). *Orta Yol Ahilik*, Ankara.
- Şahin, Haşim (2006). “Selçuklular Döneminde Ahiler”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, C.1, Ankara.
- Şahin, İlhan (1988). “Ahî Evran”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.1, s. 529-530, İstanbul.
- Şeker, Mehmet (2011). *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri*, İstanbul.
- Tekin, Zeki (1994). “Türklerde Cildcilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.9, s. 176-178, İstanbul.
- Tekin, Zeki (2014). “Debbağhane”, *Ahilik Ansiklopedisi*, C.1, s. 346-346, Ankara.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı (1972). *Osmanlı Tarihi*, C.1, Ankara.

FÜTÜVVET EHLİ VE KADINLAR

THE MEMBERS OF THE FUTUWWA AND WOMEN



Prof. Dr. Himmet KONUR
Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana Bilim Dalı
himkon@hotmail.com



Özet

“Fütüvvet” kelimesi sözlükte gençlik, kahramanlık, cömertlik gibi anlamlara gelir. Fütüvvet'e ait özellikleri şahsında temsil eden kişiye ise “fetâ” denilir. Fetânın çoğulu “fityân”dır. Genel olarak fetâ ve fütüvvet kelimeleri sûfî ve tasavvuf anlamında kullanılır ve bu terimlerle çok defa sûfide bulunması gereken fedakârlık, diğerkâmlık, iyilik, yardım severlik, hoşgörü, insana sevgi ve saygı gibi ahlâkî nitelikler kastedilir.

Hicrî II. (m. VIII.) yüzyıldan itibaren önde gelen sûfîler fütüvvet kelimesini tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başlamıştır. Geçmişî cahiliye dönemine kadar uzanan bu kavram II./IX. asırdan itibaren Müslüman gençler arasında yayılan ictimâî, iktisâdî ve siyâsî bir kuruma ad olmaya başlamıştır. Tasavvufun ferdî yaşayış biçiminden sıyrılıp kurumsallaşmasıyla birlikte sufîlikle iç içe geçmiştir. Nihayet esnaf tabakasıyla bütünleşerek tasavvufî ve meslekî teşekkül halini alan Ahilik teşkilatına dönüşmüştür.

Günümüz araştırmalarında gerek fütüvvet gerekse Ahilik müessesesinin erkeklere mahsus olduğu üzerinde durulur. Kaynaklara bakıldığında ise birçok kadının bu müesseseye dâhil olduğu; söz ve davranışlarıyla, hal ve hareketleriyle katkıda bulunduğu, bu özellikleri dolayısıyla fütüvvet ehli arasında saygıyla anıldıkları görülür. Bunun en önemli örneklerinden birisi Ahmed b. Hadraveyh'in hanımı Fatıma'dır.

Anlatıldığına göre Fatıma, Belh emirinin kızıdır. Daha o dönemde eşini kendi seçme cesareti göstermiş; fütüvvet ehlinin önderlerinden olan Ahmed b. Hadraveyh'e “Beni babamdan iste” diyerek haber göndermiştir. Evlendikten sonra da cesaretli tavrını sürdürmüştür. Bir gün kocasıyla birlikte Bayezid Bistâmî'yi ziyarete giderler. Bayezid'in yanına varınca Fatıma yüzündeki peçeyi çıkarır ve çekinmeden konuşmaya başlar. Kocasını şaşkınlık ve kıskançlık kaplar. Hesap soran kocasına şöyle cevap verir: “Sen benim tabiatıma ve bedenime karşı mahremsin, o ise benim yoluma karşı mahremdir. Ben seninle hevâ ve hevesime ulaşıyorum, onunla ise Rabbime ulaşıyorum(...) Onun benimle sohbet etmeye ihtiyacı yoktur; hâlbuki sen bana muhtaçsın.”

Kaynaklarda fütüvvet konusunda örnek söz ve davranışları olan, fütüvvet ehli arasında saygıyla anılan daha başka kadınlar da bulunmaktadır. Bu bildiriye konuyla ilgili rivayetler bir araya getirilerek belli bir tasnif dâhilinde değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Fetâ, Fütüvvet, Kahramanlık, Yardımseverlik, Fedakârlık, Cömertlik.



Abstract

The “fetâ” and “futuwwa” come from the same root. While Feta means young, the futuwwa means youth, heroism and generosity. These concepts that used to connote ideal person and the characteristics attributed to that person have over time become a term broadly used in Sufi literature. Often these terms refer to moral qualities such as benevolence, sacrifice, generosity, tolerance, human dignity and love that a good person is supposed to have.

Almost every characteristic of the futuwwa has an aspect regarding human relations. And these relations entail the interaction with women. There are rumors that during the periods when women and women’s rights had not yet been in question, the Members of futuwwa usually listened to women, learned from their sayings, and took a very respectful attitude towards them.

Ahmed b. Hadraveyh’s wife Fatima is one of the most respected names by the members of futuwwa. According to the narrative, Fatima was the daughter of Belh’s commander. She had offered Ahmed b. Hadraveyh, one of the leaders of the members of the futuwwa, to marry with her. After she got married, she kept her courageous attitude. One day, she and her husband visited to Great Sufi Bayezid Bistâmî. When she arrived at Bayezid’s circle, she took the veil out from her face and began to talk without hesitation. Her husband was filled with surprise and jealousy.

He asked Fatima, “why did you do it?” Fatima responded to her husband: “You can see the secret places of my body. But he can know the secret places of my spiritual path. I am fulfilling my bodily desires with you. But I am reaching to my Lord with him. He does not need my friendship, but you need it.”

There are also other stories in the sources mentioning the respects of women among the members of the futuwwa. In this study, we will collect the related stories about this issue and evaluate them with appropriate classification.

Keywords: *Fetâ, Futuwwa, Heroity, Benevolence, Sacrifice, Generosity.*

“Fütüvvet” kavramı “fetâ” ile aynı kökten gelir. “Fetâ” kelimesi İslam öncesi Arap toplumunda şecaat, iffet, cömertlik ve diğerkâmlık gibi üstün vasıfları şahsında temsil eden, asalet ve fazilet sahibi kimselere verilen bir isimdi. O dönemde aynı kökten gelen “fityan” ve “fitye” hatta “fütüvvet” kelimesine bile rastlanmaz. Bu da bize henüz o yıllarda bu kavramla ilgili sosyal karakter arz eden bir hareket oluşmadığını göstermektedir. İslami devirde Emeviler döneminde ortaya çıkan “fütüvvet” telakkisi Abbasiler döneminde



sosyal bir yapıya kavuşmuştur.¹II./IX. yüzyılda tasavvufun ortaya çıkmasından itibaren de fütüvvetle tasavvuf iç içe geçmiştir. Birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan bu iki kurum bir süre sonra birlikte anılmaya başlamış ve daha çok birincisi/tasavvuf ikincisini/fütüvveti kapsar hale gelmiştir.² Nitekim Kuşeyri (465/1072) eserinde fütüvveti sufilerin makam ve hallerinden biri olarak ele almıştır.³

Genellikle fütüvvet teşkilatı mensuplarının genç erkeklerden oluştuğu kabul edilir.⁴Alauddevle Semnânî (ö. 736/1336)'nin *Fütüvvetnâme*'sinde fütüvvet istidadı şartları arasında "erkek olmak" da zikredilmiştir.⁵Hatta bazı eserlerde fütüvvet teşkilatına mensup erkeklerin bekâr oldukları da ifade edilir.⁶Bu tespitlerin doğruluk payı olmakla birlikte eksik ve açıklamaya muhtaç yanı da bulunmaktadır. Doğru olan tarafı, sonraki asırlarda bu teşkilat mensuplarının erkeklerden oluştuğudur. Eksik tarafı ise önceki asırlarda fütüvvet teşkilatı içerisinde bazı kadınların da bulunduğu gerçeğidir. Aşağıda bunların bir kısmından bahsedeceğiz.

Öncelikle şunu belirtelim ki, fütüvvet teşkilatı içerisinde kadınların konumu İslam ve tasavvuf tarihindeki umumî manzarayla paralellik arz eder. Bazı araştırmacılar İslam'ın ilk çağlarında kadınların sonraki asırlarda olduğundan daha bağımsız ve saygın konumda olduğundan bahseder.⁷Maalesef Hz. Peygamber devrinden sonra, kadınlar hakkında menfi düşünceler gelişmeye başlamış⁸, hicri ikinci ve üçüncü asırdan itibaren de egemen hale gelmiştir.⁹

Genel manzara böyle olmakla birlikte Müslüman topluluklar içerisinde kadınlara yönelik olumsuz bakış açısına kapılmayan fert ve kurumlara da rastlanmaktadır. Mesela tasavvuf kitabiyatında kadınların erkeklerle eşit olduğuna işaret eden birçok ifade bula-

¹ Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *TDVİA*, XIII, ss. 259-260; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet" (TARİH), *TDVİA*, XIII, s. 261.

² Ebu'l-AlâAfîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 149.

³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*(Haz. Süleyman Uludağ)İstanbul 1991, ss. 372-380.

⁴ Bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, XIII ve XVI. Asırdaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Ankara 2002, s. 73; Ocak, "agmad", s. 261; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İstanbul 2011, s. 257.

⁵ Semnânî gerekçe olarak şunları söylemiştir: "Çünkü fütüvvet şeref ve olgunluk sıfatıdır. Kadınlık ise noksanlık ve aşağılığı istilzam eder. Yüce Allah, 'Erler, kadınlardan üstündür' (Nisâ, 4/34) buyurduğu gibiPeygamber (as)'de 'Kadınlar akıl ve din bakımından noksandır' buyurmuştur." Bkz. Sarıkaya, age, 74.

⁶ İbnBatuta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsârve'l-Acâibi'l-Esfâr* Büyük Dünya Seyahatnamesi, İstanbul ty., s. 204.

⁷ Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, (Çev: Özlem Eraydın), İstanbul 1991, ss. 153-154.

⁸ Rıza Savaş, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul 1992, s. 274.

⁹ Smith, age, s.154. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında Kur'an'ın sonraki asırları da içeren tedricilik ilkesinin göz ardı edilmesi yanında toplumsal kabullerin rivayetlere, oradan da fıkhi ekollere sirayet ederek yaptırım gücüne sahip hukuk kuralları haline gelmesinin etkisi büyüktür. Bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, ss. 236-238.



bilmek mümkündür.¹⁰İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ında ricalullahtan bazı kimselerin isimlerini zikrettikten sonra şöyle demiştir:

*“Biz bu adamları genellikle Ricâl (adamlar) ismiyle zikretsek bile onların arasında kadınlar da olabilir, fakat erkek isimleri çoğunluktadır. Bunlardan birisine ‘bedellerin sayısı ne kadardır?’ diye sorulunca ‘Kırk nefis’ demiş, ‘Niçin kırk adam demiyorsun?’ diye sorulduğunda şöyle cevap vermişti: ‘Bazen onların arasında kadınlar da bulunabilir’.”*¹¹

Molla Camî eserinde kadınlar hakkında şu mısralara yer vermiştir:

Dediğim gibi olursa kadınlar
Erkeklerden faziletli olurlar
Müzekkerlik verir mi Bedre şeref,
Müenneslikten gelir mi Şemse ar!¹²

Bilindiği üzere Arapçada kelimelerin eril ve dişillliği söz konusudur. Dolunay anlamına gelen Bedr eril, güneş anlamına gelen Şems ise dişil bir kelimedir. Bu durum güneşin dolunaydan daha parlak olduğu gerçeğini değiştirmez.

İbnü'l-Arabî ve Molla Câmî'nin muahhar mutasavvıflar olduğu düşünülebilir. Ancak kaynaklara bakıldığında tasavvufun ortaya çıktığı yıllarda yaşayan onlarca kadın sufiden bahsedildiği görülür. Nitekim Sülemî (412/1021),kadın sufilere tahsis ettiği *“Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât”* adlı eserinde 84 kadın sufiye yer vermiştir.¹³Bu kadınlardan bir kısmı fityândan yani fütüvvet teşkilatı mensuplarındanır.

Fatıma el-Hânkahiyye bu teşkilata mensup kadınlardan biridir. Sülemî onun hakkında *“vaktinin fityânından idi”* ifadesini kullanmıştır.¹⁴ Yine bir başka kadın olan ve Hevre diye bilinen Emetü'l-Azîzin *“kadınlar içinde vaktinin en (iyi) fetâsı (fütüvvet mensubu) idi”* demiştir.¹⁵

İslam tarihinde -yukarıda temas ettiğimiz- kadınlar aleyhine gelişen süreç, fütüvvet teşkilatı içerisinde kadınların yer edinme sürecini de etkilemiş görünmektedir. Kuşeyri,

¹⁰ Tasavvufta kadın konusunda bkz. Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sûfiler*, İstanbul 2006. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul 1998. Tasavvuf kaynaklarında kadınlar hakkında menfi tutuma dair örnekler de bulabilmek mümkündür. Ancak konumuz bu olmadığı için burada üzerinde durulmamıştır.

¹¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev: Ekrem Demirli), İstanbul 2007, VI, s. 114; Abdurrahman Camî, *Nefehatü'l-ÜnsminHadârâtü'l-Kuds*, (Terc. ve Şerh: Lamiî Çelebi), İstanbul 1270, s. 692; İbnü'l-Arabî'de kadın konusunda bkz. Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, ss. 59-68.

¹² Smith, *age*, s. 18.

¹³ Bkz. Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât*, (Tah: M. Muhammed et-Tanâhî), Kahire 1993.

¹⁴ Sülemî, *age*, s. 123.

¹⁵ Sülemî, *age*, s. 104.



fütüvvet meclislerinde kadınları aralarında görmek istemeyen kimselerin bulunduğuna işaret eden bir anekdot nakleder. Bildirdiğine göre:

Fütüvvet ehlinden biri *Nişabur*'dan kalkıp *Nesâ*'ya gider ve orada bir eve misafir olur. Evde daha başka misafirler de vardır. Yenilip içildikten sonra sıra el yıkamaya gelir. Evin genç kızı elinde biribrikle içeri girer. *Nişaburlu*:

-*"Erkeklerin ellerine kadınların su dökmeleri fütüvvete sığmaz."* diyerek elini yıkamaktan kaçınır. Orada bulunan misafirlerden biri onun bu tavrını yadırgar ve

-*"Ben senelerden beri bu eve gelir giderim de, elimize su döken kadın mıdır, erkek midir bilmem."* der.¹⁶ Öyle anlaşılmaktadır ki geleneksel tutuma paralel olarak cinsiyet ayrımcılığı yapan; fütüvvet meclislerinde kadınların hizmet etmelerine karşı olanlar bulunduğu gibi bu durumu yanlış bulanlar davardır.

EbuHafs en-Nişâburî (ö. 270/883) önceleri kadın ve erkek ayrımcılığı yapan, daha sonra bu tutumundan vazgeçen isimlerden biridir. Onun,

-*"Ahmed b. Hadraveyh'in hanımı Ümmü Ali ile karşılaşınca kadar kadınlarla konuşmayı kerih görüyordum. Anladım ki Allahu Teâlâ marifetini nereye dilerse oraya yerleştiriyor."*dediği nakledilmiştir.¹⁷

Dönemin ruhunu yansıtan bir ifade Aîşebt. Ahmed et-Tavîl el-Merveziyye'ye aittir. Yardımsever bir kadın olan Aîşe'ye;

-*"Falanca senin yardımını kabul etmedi ve kadınların yardımını kabul etmede zillet vardır dedi"* denildiğinde,

-*"Kul kulluğuyla övünmek istemiş fakat saçmaladığını göstermiş"* demiştir.¹⁸

Fatıma el-Hânkahiyye;

-*"Fütüvvet ayırım gözetmeksizin hizmet etmektir."* diyerek bu konuda son sözü söyleyecektir.¹⁹

Fütüvvet ehli içerisinde kadınlara karşı tutumu takdirle karşılanan kimselerden de bahsedilir. Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) bunlardan biridir. Onun kadınlara karşı övgüyle anılan tutumunun, henüz tasavvufa yönelmediği ayyarlık yıllarına dayandığı söylenir.

Anlatıldığına göre o *"başlangıç durumu itibariyle, Ebîverd ile Merv arasında yol kesen bir ayyar (bir eşkiya ve avare) idi. Bütünü ile salaha meylederdi. Tabiatında daima himmet ve fütüvvet bulunurdu. Öyle ki (soyduğu ve vurduğu) kafiyle bir kadın bulunacak olsa, onun etrafına yaklaşmazdı."*²⁰

¹⁶ Kuşeyrî, *age*, s. 377.

¹⁷ Sülemî, *age*, s. 76.

¹⁸ Sülemî, *age*, s. 124.

¹⁹ Sülemî, *age*, s. 123.

²⁰ Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul



Fütüvvet ehli arasında kadınların hata ve kusurunu açığa çıkarmamak ve onları mahcup etmemek için uzun yıllar gönüllü olarak mağduriyet ve mahrumiyeti göze alan kim-seler de çıkmıştır.²¹Hâtemü'l-Asamm (ö. 237/851) onlardan biridir. Onun “asam” yani “sağır” lakabını alması ile ilgili olarak Kuşeyrî, üstadı Ebu Ali Dekkâk(r.a.)’ın şöyle dediğini nakleder:

“Bir kadın geldi ve Hâtem’den bir mesele sordu, kazara o sırada kadın yellenmiş ve bundan dolayı çok da mahcup olmuştu. Hâtem kadına, yüksek sesle konuş, zira ben çok ağır işitiyorum, demiş ve kadına sağır olduğu kanaatini vermiş, kadın da bu işe memnun olmuş ve kendi kendine: Muhakkak ki, yellendiğimi duymamıştır, demişti. Bu hadiseden sonra Hâtem’in adı sağıra (Asamm) çıkmıştı.”²²

İsmi belirtilmeyen bir başka fütüvvet mensubu da evlendiği gün eşinin vücudunda, hastalıktan kaynaklanan fiziki bir kusur görmüş, onu mahcup etmemek için eşi vefat edinceye kadar yıllarca âmâ gibi davranmış ve bu nedenle “baş fetâ” olarak anılmayı hak etmiştir.²³

Fütüvvet ehli arasında kişinin nefsinde hâkim olması²⁴, muhatabına şehvet nazarıyla değil insan olarak bakması da temel ilkelerdendir. Bu da genel olarak kadın olsun erkek olsun fütüvvet mensuplarının insana bakışını etkilemiştir. İşin erkekler cephesine yansıyan tarafıyla ilgili rivayetlerden biri şöyledir:

“Birisi Nişaburlu Ayyâr Nuh’u imtihan etmeye teşebbüs etti. Oğlan kıyafetine soktuğu bir cariyeyle erkek diye Nuh’a sattı. Pazarlıkta, satılanın gulam (erkek köle) olduğu da şart koşuldu. Cariyenin yüzü parlaktı. Nuh gulamdır, diye bunu satın aldı, köle aylarca yanında kaldı. Cariyeye, ‘Nuh senin kadın olduğumu bilebildi mi?’ diye sorulunca: ‘Hayır! O bana el bile sürmedi, benim oğlan olduğumu zannetmekte idi’, diye cevap verdi.”²⁵

Bunlara, fütüvvet ehlinin kadınlara bakışını yansıtan Ebu’l-Hasan Harakânî (ö. 425/1033)’nin huysuz karısına tahammül etmesiyle ilgili menkıbe de eklenebilir.²⁶

1982, s. 194.

²¹ Fütüvvetin gereklerinden biri de kusur işledikleri zaman dostların kusurlarını yüzlerine vurmaktır. Bkz. Sülemî, *Tasavvufa Fütüvvet*, (çev: Süleyman Ateş), Ankara 1977, s. 32.

²² Kuşeyrî, *age*, s. 131.

²³ Rivayet şöyledir: “Adamın biri bir kadınla evlenmişti. Cinsi temastan önce kadının rahminde cedrâ (ur, kabarcık) denilen bir hastalık zuhur etti. Adam önce gözüm ağrıyor, dedi. Sonra gözlerim âmâ oldu, dedi. Gelin geldi, adam gerdeğe girdi, yirmi sene süren bu evlilikten sonra kadın vefat etti. O zaman erkek gözlerini açtı. Adam, bu durumun sebebi sorulunca; ‘âmâ olmuş değildim, fakat kadın mahzun olmasın diye âmâ göründüm’, diye cevap verdi. Bunun üzerine adama: ‘Fetâları geçtin, baş fetâ oldun’, denildi.” Kuşeyrî, *age*, s. 376.

²⁴ İsmail Ankaravî, İbn Arabî’nin *Fütühât*’ında “Fütüvvetin aslı, nefsin hazzından çıkmaktır.” dediğini nakleder. Bkz. İsmail Ankaravî, *Minhâcu’lFukarâ Fakirlerin Yolu*, İstanbul 1996, s. 261.

²⁵ Kuşeyrî, *age*, s. 377.

²⁶ Harakânî de fütüvvet konusunda adı anılan sufilere biridir. Fütüvvet konusundaki sözleri için bkz. Rahman MostaghMehr, “Şeyh Ebu’l-Hasan-ı Harakânî’ye Göre Cevân mertlerin Töresi ve Cevân mertliğinUsûlü”, (çev: Abdurrahman Acer), *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*



Menkıbeye göre bir derviş, Ebu'l-Hasan Harakânî'in şöhretini duyarak onu görmek için Talkan şehrinden yola çıkar. Günler, geceler boyu yürür, dağları, ovaları aşar, nihâyet şehre vararak şeyhin evini sorar. Evi bulunca kendine çekidüzen verip saygıyla kapıyı çalar. Şeyhin karısı kapıdan başını uzatarak:

- *"Ne istiyorsun,"* der.

Derviş:

- *"O Allah (c.c.) dostu insanı ziyaret için Talkan şehrinden geliyorum,"* diye cevap verir.

Bunu duyan kadın kahkahalarla güler:

- *"Şu koca sakalına bak, hiç düşünmeden yaptığın işe, katlandığın bu zahmete bak. Be adam senin başka işin gücün yok muydu da yollara düşüp bunca zamanını beyhude harcadın. Bir ahmağı görmek için bu kadar zahmete değer mi,"* diye başlayarak şeyh hakkında daha nice kötü sözler söyler, hakaretler eder.

Kadının hakaretlerini sabırla dinleyen derviş gözyaşı döküp yalvarır ve:

- *"Bütün bu söylediklerine rağmen o yüce insan nerede, bana söyle,"* der. Bunun üzerine kadın hakaretlerini sürdürür.

Kadınla başa çıkamayacağını anlayan derviş oradan ayrılır. Bir başkasına şeyhin nerede olduğunu sorar. Sonunda şeyhin ormanda olduğunu öğrenerek yola koyulur. Derviş hem yürür hem söylenir:

"Böyle yüce bir insan nasıl oluyor da böylesine kötü huylu, yılandilli, küfürbaz bir kadını evinde tutuyor." der.

Bu düşüncelerle ilerlerken şeyhin kükremekte olan bir aslana binmiş olarak geldiğini görür. Aslanın sırtında bir yük odun, şeyh de odunların üstünde, elinde de kamçı olarak kullandığı koca bir yılan!

Şeyh, dervişin yanına gelince gönlünden geçenleri okur ve ona şöyle der:

- *Ben sabredip bu kadının yükünü çekmeseydim aslan benim yükümü çeker miydi hiç?*²⁷

Fütüvvet ehli arasında saygıyla anılan; söz ve davranışlarıyla hal ve hareketleriyle örnek olan kadınlar da bulunmaktadır. Şimdi bunlardan bir kaçından bahsetmek istiyoruz.

Bunların başında Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî(ö.240/854)'nin hanımı **Fatıma** gelir. Fatıma, fütüvvet söz konusu olduğunda adı en çok zikredilen kadınlardan biridir. Barezid Bistâmî (r.a.) der ki:

Dergisi, 4 (2013), ss. 255-266.

²⁷ Mehmet Zeren, *Mesnevî'de Geçen Bütün Hikâyeler*, İstanbul 2002, s. 266; Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, s. 163 vd. (b: 2044 vd.). Attâr, şeyhi ziyârete gelenin İbnSînâ olduğunu nakleder. Bkz. FeridüddinAttâr, *Tezkiretül'Evliyâ*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, ss. 700-701.



- “Kadınların libası ve kıyafeti içinde gizli bulunan erlerden bir ere bakmak isteyen kimse Fatıma’ya baksın!”²⁸

Fatıma, Belh emirinin kızıdır. Daha o dönemde eşini kendi seçme cesareti göstermiş; fütüvvet ehlinin önderlerinden olan Ahmed b. Hadraveyh’e “Beni babamdan iste” diyerek haber göndermiştir. Evlendikten sonra da cesaretli tavrını sürdürmüştür.

Bir gün kocasıyla birlikte Bayezid Bistâmî’yi ziyarete giderler. Bayezid’in yanına varınca Fatıma yüzündeki peçeyi çıkarır ve çekinmeden konuşmaya başlar. Bu duruma şaşırın ve kıskançlık gösteren kocasına şöyle der:

- “Sen benim tabiatıma ve bedenime karşı mahremsin, o ise benim yoluma karşı mahremdir. Ben seninle hevâ ve hevesime ulaşıyorum, onunla ise Rabbime ulaşıyorum(...) Onun benimle sohbet etmeye ihtiyacı yoktur, hâlbuki sen bana muhtaçsın.”²⁹

Fatıma’nın, Bayezid ile beraberken daima cüretkâr davrandığı rivayet edilir. Bir keresinde elindeki kınaya gözü takılan Bayezid;

- “Ey Fatıma, ele kına vurmak niye?” der.

Fatıma ise ona şöyle sitemli bir cevap verir:

“Ey Bayezid, elimi ve elimdeki kınayı görene kadar ben sana karşı samimi ve serbest bir şekilde hareket ettim durdum. Şimdi gözün elime iliştiği için seninle sohbet etmemiz haram hale gelmiştir.”³⁰

Fütüvvet ehlinin özelliklerinden olan cömertlik ve misafirperverlik³¹ konusunda Fatıma ile kocası arasında geçen şöyle bir olay nakledilir:

Ahmed b. Hadravey, bir gün Nişabur’a gelen Yahya b. Muâz (ö. 258/872)’ı misafir olarak ağırlamak ister. Bu konuda Fatıma ile istişare eder. Fatma der ki:

- “Birçok sığır, koyun, kap, kazan, levazımat lazım. Ayrıca şamdanlar ve güzel kokular gerek. Bütün bunlardan başka da yirmi tane eşek kesmek icap eder.”

Ahmed, Fatıma’ya,

- “Eşekleri kesmenin manasını anlamadım”, der.

Fatıma der ki:

- “Keremi bol olan bir zat, keremi çok olan bir şahsın evine misafir olunca, mahalledeki köpeklerin de bundan haberdar olmaları (ve nasiplerini almaları) gerekmez mi?”³²

²⁸ Hucvirî, *age*, s. 221.

²⁹ Hucvirî, *age*, s. 220.

³⁰ Hucvirî, *age*, s. 220.

³¹ Misafiri ve ziyafet vermeyi sevmek de fütüvvetin gereklerinden biri olarak zikredilir. Bkz. Sülemî, *Tasavvufa Fütüvvet*, s. 28.

³² Hucvirî, *age*, s. 220; Kuşeyri, *age*, ss. 375-376.



Amretü'l-Ferğâniyye de fütüvvet konusunda söz söyleyen; fütüvvet ehline hizmeti şeref kabul eden kadınlardandır. Ona göre, ahrâra ve *fityâna* hizmet edenimse halkın yanında izzet ve gözünde heybet kazanır. Bu durum kişinin rüştüne ve veliler derecesine eriştiğine delâlet eder.³³ Aişe el-Merveziyye de onun gibi düşünür ve şöyle der:

-“*Fityandan biri herhangi bir yerden bana doğru yöneldiğinde bu yönelişi sebebiyle bana ulaşınca kadar sırrımda bir nur görürüm. Onun hizmetine durduğumda ve ona karşı vazifemi yerine getirdiğimde bu nur tastamam olur. Hizmetinde kusur ettiğimde ise söner.*”³⁴

Fütüvvet ehlinden olan Fâtıma el-Hânkahiyye “*Ariflerin kalplerinin sevinci fityanı görmekle, gamı ise onlardan ayrılmakladır.*” demiştir.³⁵

Fütüvvet mensupları birbirlerine karşı sınırsız cömertlik ve fedakârlık gösterirler. Fatıma bt. Ahmed b. Hânî bu konuda örnek gösterilen ve hayırla yâd edilen kadınlardandır. Fatıma, Ebu Osman’ın dostlarından. Ebu Osman ve dostlarına büyük maddi yardımda bulunmuştur. Onun fukaraya dostluğu fityanın birbiriyle dostluğuna benzetilmiş; bundan dolayı dünyada da ahirette de karşılık beklemediği dile getirilmiştir.³⁶

SONUÇ

Sözlükte “gençlik” anlamına gelen “fütüvvet”, kavram olarak İslam tarihinde h. II. asırdan itibaren kahramanlık, yiğitlik, yardımseverlik, cömertlik, fedakârlık, dostluk gibi ahlakî ve içtimâî özelliklere sahip kimselerden oluşan teşkilatın adı olmaya başlamıştır. Aynı yıllarda ortaya çıkan tasavvuf kurumuyla iç içe geçmiş ve zamanla tasavvuf kurumunun bir parçası haline gelmiştir.

Günümüz araştırmalarında, muahhar kaynaklara ve sonraki asırlarda aldığı vaziyete dayanarak bu teşkilat mensuplarının genç erkeklerden oluştuğu zikredilir. Ancak ilk asırlar (II-V) gözden geçirildiğinde bunun doğru olmadığı görülmektedir. Zira bahsettiğimiz yıllarda fütüvvet mensubu olarak anılan kadınlara rastlanmakta; onların örnek söz ve davranışlarından bahsedilmektedir.

Zamanla bu durum değişmiş; ismi fütüvvet teşkilatıyla anılan kadın sayısı azalarak yok olmaya yüz tutmuştur. Bu durum kadınların İslam tarihindeki vaziyetiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Hz Peygamber döneminde kadınlarla ilgili birçok olumlu gelişme yaşandığı halde onun irtihalinden sonra gün geçtikçe bu süreç tersine dönmeye yüz tutmuştur. Öyle anlaşılmaktadır ki bu durum dini olmaktan çok tarihî, kültürel, sosyal ve siyasî birtakım sebeplere dayanmaktadır. Bunlar sağlıklı olarak tespit edilebilir ve gide-

³³ Sülemî, *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât*, s. 87

³⁴ Sülemî, *age*, s. 90.

³⁵ Sülemî, *age*, s. 123.

³⁶ Sülemî, *age*, s. 91.



rilebilirse İslam'ın ilk asırlarında olduğu gibi günümüzde de kadınların sosyal hayattaki etki ve etkinliği artırılabilir.

Şüphesiz geçmişte fütüvvet teşkilatı içerisinde olduğu gibi günümüzde de kahramanlık, cesaret, yardımseverlik ve fedakârlık gibi üstün ahlâkî ve içtimâî niteliklere sahip kadınlarımız bulunmaktadır. Onların hak ettiği ölçüde dile getirilmesi, takdir görmesi ve her geçen gün sayılarının artması dileğiyle konuşmamı tamamlıyor hepinize saygılar sunuyorum.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ (2000). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul.
- Ankaravî, İsmail (1996). *Minhâcu'lFukarâ Fakirlerin Yolu*, İstanbul.
- Bolat, Ali (2011). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İstanbul.
- Camî, Abdurrahman (1270). *Nefehatü'l-ÜnsminHadarâtî'l-Kuds*, (Terc. ve Şerh: Lamiî Çelebi), İstanbul.
- Çubukçu, Hatice (2006). *İlk Dönem Hanım Sûfiler*, İstanbul.
- Attâr, Feridüddin (1985). *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul.
- Hucvirî, Ali b. Osman (1982). *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul.
- İbn Arabî (2007). *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul, c. VI, s. 114.
- İbn Batuta (ty). *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsârve'l-Acâibi'l-Esfâr Büyük Dünya Seyahatnamesi*, İstanbul.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (1991). *Kuşeyrî Risâlesi* (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul.
- Mehr, Rahman Mostagh (2013). “Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'ye Göre Cîvân mertlerin Töresi ve Cîvân mertliğin Usûlü”, (Çev: Abdurrahman Acer), *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, s. 255-266.
- Mevlânâ (1988). *Mesnevî*, (Çev: Veled İzbudak), İstanbul, C. VI, s. 163 vd. (b: 2044 vd.).
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet” *TDVİA*, XIII, s. 261.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet (2002). *XIII ve XVI. Asırdaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara.
- Savaş, Rıza (1992). *H. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul.
- Smith, Margaret (1991). *Bir Kadın Sufi: Rabia*, (Çev: Özlem Eraydın), İstanbul.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1993). *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyât*, (Tah: M. Muhammed et-Tanâhî), Kahire.



Sülemî (1977). *Tasavvufî Fütüvvet*, (Çev: Süleyman Ateş), Ankara.

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2000). *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara.

Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *TDVİA*, XIII, s. 259-260;

Uludağ, Süleyman (1998). *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul.

Zeren, Mehmet (2002). *Mesnevî’de Geçen Bütün Hikâyeler*, İstanbul.

FÜTÜVVETNÂMELER'DE MÛSİKÎ KÜLTÜRÜ

MUSICAL CULTURE IN FUTUWWETNAMES



Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR
Harran Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Türk Din Mûsikîsi Ana Bilim Dalı
akpinar64@hotmail.com



Özet

Selçuklu ve Osmanlı dönemi mûsikî tarihi ve kültürü hakkında bilgi edindiğimiz kaynaklar arasında Fütüvvetnâmeler de yer almaktadır. Çalışmamızda özellikle Türkçe Fütüvvetnâmeler’de yer alan mûsikî kültürü ele alınacaktır. Ahiliğin Fütüvvet anlayışı üzerine geliştiği kabul edilirse Anadolu mûsikî kültürünün oluşumuna katkı sağlayan unsurlardan birinin Ahilik olduğunu söyleyebiliriz. Ahiliğin hem yapısal hem de teorik olarak Fütüvvet kavramıyla yakın bir ilgisi olduğu ve onun içinden geliştiği benimsenmektedir. Ahilik, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da var olan meslekî-tasavvufî bir kurum ve bir tarikat sayılabilir. Ahî Evran-ı Velî’nin (ö. 1261) kimliği Ahiliğin tasavvufî görünümünde önemli bir unsur olmuştur. Kısaca tasavvufî fütüvvetin aynileştiği Fütüvvetnâmeler; Ahiliğin adap, erkân, töre ve kaidelerini açıklayan kitaplar olmuştur. Meselâ; XIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgâzi, Türkçe Fütüvvetnâme’inde semâ etmenin adabından bahsetmektedir. Burgâzi, semâ, mûsikî ve şiirin câiz olduğuna dair Hz. Peygamber’in hayatından örnekler sunmakta ve bazı sûfîlerin semâ hakkındaki sözlerini nakletmektedir.

Anadolu’da Ahî zaviyeleri, diğer tarikat tekkeleri gibi semâ, raks ve teganninin yapıldığı ve türkülerin söylendiği mekânlar olmuştur. Ahî zaviyelerinde türkû, şarkı ve ilâhîler, gençlere talim ve terbiye veren “muallim ahi”nin önünde icra edilmektedir. Ahî zaviyelerinde bağlamanın (saz) yanında santur, def, kudüm ve ney gibi mûsikî aletleri kullanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvetnâme, Ahilik, Zaviye, Semâ, Mûsikî.

Abstract

Futuvvetnames are among sources which we get information from about The Seljuki and Ottoman periods musical history and culture. In this study, it has been dealt with musical culture especially in Turkish futuvvetnames. As Ahilik (Ahilik: Brotherhood Organisation) has grown based upon the understanding of futuvvet, i.e. youthfulness, it could be said that one of the elements which constitute Anatolian Musical Culture is Ahilik. It has been accepted that Ahilik is closely related with the concept of futuvvet structurally and theoretically, and has been thrived on it. Ahilik could be counted as a professional-mystical institution and a religious order existing in Anatolia as from 13th century. The personality of Ahî Evran-ı Velî (died at 1261) is a major component in this regard. Shortly, Futuvvetnames which equate futuvvet with mysticism are books explain the proprieties, customs and rules of Ahilik. For instance, Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazi, who according to estimates had lived in the 13th century, has mentioned the



proprieties of sema in his Turkish Futuvvutname. Burgazi introduces some parables which related The Prophet Muhammed's life and which declare that sema, music and poem are permissible. He also cites some sayings of sufis about sema.

In Anatolia Ahi zawiya, like other sect tekkes, are places where sema, raks and teganni are enacted and turkus (Turkish folk songs) are sung. In Ahi zawiya turkus, songs and hymns are performed under the supervision of "muaalim ahi" who teaches and trains the young. In Ahi zawiya, besides bağlama, other musical instruments have been played such as santur, def (tambourine), kudum, ney, etc.

Keywords: Futuvvetnâme, Ahilik, Zaviye, Semâ, Mûsikî.

GİRİŞ

Genç, delikanlı, cömert, yiğit manalarına gelen fetâ (çoğulu; fityân) kelimesinden türetilen Fütüvvet kavramı, gençlik, delikanlılık, cömertlik ve yiğitlik anlamlarına gelmektedir. Fütüvvetnâme ise Fütüvvet ehlinin yazmış oldukları kitaba verilen isimdir. Fütüvvetnameler, Fütüvvet teşkilatına mensup faziletli ve âlim şahsiyetler tarafından toplum düzenini ve güvenini sağlamak için verilen öğütlerin formülleştirilmiş şeklidir.¹ Diğer bir yaklaşıma göre Fütüvvetnameler, Selçuklu ve Osmanlı dönemi tekke ve zâviyelerinde verilen tasavvuf ve ahlâk eğitiminin teorik temellerini içermektedir. Fütüvvetle Ahilik arasında yakın bir ilişki vardır, Ahilik temel olarak Fütüvvetle dayanmaktadır.²

IX. yüzyılda Horasan'da yaşayan Ebu Hafs Haddad (ö. 883) ve Hamdun Kassâr (ö. 884) gibi ilk Melâmî Fütüvvetçileri esnaf tabakasından oldukları için Ahiliğin de bu gelenek üzerine geliştiği ifade edilmektedir. Fütüvvet anlayışını temsil eden mutasavvıfların Anadolu'ya gelmesiyle burada büyük bir irşat faaliyeti başlamıştır. Bilhassa Evhaduddin Kirmânî (ö. 1237) ve halifeleri için çok sayıda zaviye yapılmıştır. Ahiliğin Anadolu'da yayılmasına öncülük edenler genelde mutasavvıflar olmuştur. Ahî Evrân-ı Velî'nin (ö. 1261) kimliği, Ahiliğin tasavvufi görünümünde önemli bir unsur olmuştur. Ahilik, bu tasavvufi görünümüne rağmen klasik tarikat oluşumlarından da farklılık arz etmektedir. Ahiliğin bu farklılığı, Ahîlerin çeşitli tasavvufi kurumlara (tarikatlara) mensup olmalarına imkân tanımıştır.

Ahilik, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da var olan meslekî-tasavvufî bir kurumdur. Ahilik teşkilatı sadece bir esnaf topluluğu değil, o teşkilat üzerine istinat eden, akidelerini o vasıta ile yayan bir tarikat sayılabilir.³ Zira İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya göre Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in faaliyeti zamanında Anadolu'daki önemli

¹ Cemal Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, s. 14, Ankara 1991.

² İbrahim Aslanoğlu, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname*, s. 9, 15, Ankara 1997.

³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 211-213, Ankara 1984; M. Fatih Köksal, *Ahî Evran ve Ahilik*, s. 54, Kırşehir 2006.



tarikatlardan biri Ahîlik’tir.⁴ Ahîliğin hem yapısal hem de ideolojik olarak Fütüvvet kurumuyla yakın bir ilgisi olduğu ve onun içinden geliştiği benimsenen bir görüştür.⁵

Ahîler, Evhâdiyye tarikatından başka Anadolu’da birçok tarikatla da içli dışlı yaşamışlardır. Ahîlik, usûl, âdâb ve erkân açısından Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Rifâiyye’den iktibaslarla bulunduğu gibi, Mevlevîlik, Kâdirîlik, Bektaşîlik, Melâmîlik ve Halvetîlik gibi tarikatlarla da fikrî birliktelik ve sıcak ilişkileri olmuştur.⁶ Bu ilişkileri gösteren önemli yazılı kaynaklardan biri, Fütüvvetnâmeler’dir. Tasavvufla fütüvvetin aynileştiği⁷ Fütüvvetnâmeler, Ahîliğin âdâb, erkân, töre, kural ve kaidelerini açıklayan kitaplardır.⁸ Fütüvvetnâmeler, XIII. yüzyıldan itibaren başka guruplar tarafından da birer yönetmelik ve tüzük olarak kullanılmaya başlamıştır. Fütüvvetnâmeler, genelde Arapça ve Farsça yazılmışlardır. Türkçe yazılan Fütüvvetnâmeler de vardır. Burgâzi Fütüvvetnâmesi, Anadolu’da yazılmış en eski Türkçe Fütüvvetnâme sayılmaktadır.⁹ Kültür tarihimize yakından ilişkili olmaları dolayısıyla Fütüvvetnâmeler çeşitli araştırmacıların ilgisini çekmiştir. XIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgâzi’nin *Fütüvvetnâme*’si, semânın mahiyeti ve semâ’ etmenin âdâbından bahsetmesi sebebiyle konumuz açısından önem arz etmektedir.

A. Burgâzi Fütüvvetnâmesi’nde Mûsikî Kültürü

Burgâzi, XIII. yüzyılda Anadolu’da Türkçe konuşulduğu için *Fütüvvetnâme*’sini Türkçe yazdığını ifade etmektedir. *Fütüvvetnâme*’de Bâbu’s-Semâ’ (Semâ’ Bölümü) başlığı altında semânın mahiyeti, özelliği, semâ’ etmenin âdâbı, semâ’nın ne zaman ve kimlerle yapılması gerektiği hususunda¹⁰ şu bilgilere yer verilmektedir: “Amma semâ ki ârifler anda zevk u safâ bulur. Cânın rahatıdır ki ol nağmeyi âşıkların cânı iştir, dosta doğru kuş gibi uçarlar. Semâ’ cânın katığıdır, gönül arzusudur. Gökler bile semâ içindedir, şeş cihet her lahza cümbüştedir. Her şahıs raks ederken zevk alır. Gerçi semâ, erenlerin, âriflerin ve âşıklarındır. Nitekim bülbül gülü gördüğünde söyler, tesbih eder, gülü görmeyince söylemez. İşbu çarh-ı felekler, melekler, adamlar, cümle hayvanlar her biri semâdadır. Kimi nağme ve sesle, kimi hareket ve raksla, kimi neşeli, kimi gamlı, kimi de

⁴ Anadol, Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler, s. 69.

⁵ Fulya Bayraktar, “Ahîliğe Felsefi Bir Bakış”, II. *Ahî Evran-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, s. 84, Ankara 2007.

⁶ Özköse, “Ahîliğin Tasavvufî Boyutu”, I. *Ahî Evran-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, II, 740-41.

⁷ Metin Akkuş, “Edebiyatımızda Ahî Tipi ve Esrar Dede Fütüvvetnâmesi’nde Ahî Tipinin Özellikleri”, I. *Ahî Evran-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, I, 21, Kırşehir 2005.

⁸ Sankaya, “Alevilik ve Bektaşîliğin Ahîlikle İlişkisi –Fütüvvetnâmelere Göre–”, *İslâmîyât*, cilt: 6, Sayı: 3, s. 94.

⁹ Anadol, Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler, s. 14-15, 28.

¹⁰ Mehmet Saffet Sankaya, XIII.-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dini İnanç Motifleri, s. 6.



zevk ve şevkle semâ ederler. Semânın bir vakti vardır, vakitsiz olursa zevksiz olur. Dahî semâ için muvafık yârenler gerektir ki o zaman semâ safâ olur.”

Burgâzi, semâ, mûsikî (ğına) ve şiirin câiz olduğuna dâir Hz. Peygamber’in hayatından örnekler vermektedir: “Hz. Aişe’nin yanında bir câriye vardı. Ğına (şiir) okuyordu. Bir gün câriye ğına okurken Hz. Peygamber çıkageldi. Câriye ğına okumaya devam etti. Peygamberimiz müdahale etmedi. Hz. Ömer geldi. Câriye okumaya devam etti. Hz. Ömer, câriyeye hiddetlenerek “bu ne haldir” diye çıkıştı. Peygamberimiz bu ğınadır (şiir) dedi ve câriyeye devam etmesi için işaret etti. Hz. Ömer de itiraz etmeden ğına icrasını dinledi.”

Burgâzi, raks ve devrânın câiz olduğuna dâir de Hz. Peygamber’in başka bir hadisini nakletmektedir: “Peygamberimizin verdiği müjdeli haberler karşısında sahabenin nağme (nâra atıp) söyleyip kendi etrafında dönmeleri; Cebrâil’in (a.s.) müjdeli haberi karşısında Hz. Peygamberin kendi ekseninde –ridâsı düşecek şekilde- üç kez dönmesi,” raks ve devrân hususunda delil olarak getirilmektedir.¹¹

Burgâzi’nin *Fütüvvetnâme*’sinde semânın mahiyeti, özelliği, semâ’ etmenin âdâbı, semâ’nın ne zaman ve kimlerle yapılması gerektiği hususunda bilgi vermesi, semânın XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da fütüvvet ehli arasında icrâ edildiğini göstermektedir.¹²

Burgâzi’nin eserinde hem semâdan bahsetmesi ve hem de Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin (ö. 1273) bir kıt’asını nakletmesi, Ahilik ile Mevlevîlik arasındaki ilişki açısından kayda değer önemli hususlardan biridir. Ancak semânın fütüvvet ehline Mevlevîlik’ten geçtiğini gösteren açık bir delil de yoktur. *et-Ta’arruf*,¹³ *el-Lüma’*,¹⁴ *er-Risâle*,¹⁵ *Keşfu’l-Mahcûb*,¹⁶ *İhyâu Ulûmi’d-Din*¹⁷ ve *Avârifü’l-Meârif*¹⁸ gibi klasik tasavvuf kaynaklarında semâ ile ilgili bölümlerin bulunması, semânın o dönem tarikatları arasında yaygın olduğunu göstermektedir.¹⁹

¹¹ Abdulkaki Gölpınarlı, “Burgâzi ve Fütüvvetnâme’si”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15/1-4, s. 135-137, İstanbul 1954.

¹² Sarıkaya, XIII.-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri, s. 133-134.

¹³ Ebubekir Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 190-191, Kahire 1980.

¹⁴ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, s. 267-300, Leydın 1914.

¹⁵ Abdulkarim Kuşeyrî, *Risâle*, s. 335-350, Beyrut 1993.

¹⁶ Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 524-536, Tahran 1333.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, II/247-282, Beyrut (t.y.).

¹⁸ Ebu Hafs Ömer Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, (Çev. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz), s. 223-262, İstanbul 1990.

¹⁹ Sarıkaya, XIII.-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri, s. 144.



B. İbn Batuta Seyahatnâmesi’nde Mûsikî Kültürü

Fütüvvet ve Ahiliğe ait mûsikî kültürü hakkında bilgiye rastlanılan diğer eserler arasında özellikle Seyahatnâmeleri zikredebiliriz. Zira Seyahatnâmeler, Türk mûsikî tarihi ve kültürü açısından birer kaynak ve referans sayılmaktadır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yazılan Seyahatnâmeler, o dönemin mûsikî kültürü hakkında bilgi vermektedirler. Biz burada özellikle İbn Batuta (ö. 1377) *Seyahatnâmesi*’nde yer alan Fütüvvet ve Ahilik mûsikî kültürüne ait bilgileri ve bu bilgilere dayalı olarak yapılan yorumları zikredeceğiz.

İbn Batuta, *Seyahatnâmesi*’nde Bursa’da Ahîlerin büyüklerinden olan Ahî Şemseddin Zâviyesi’ne misafir olduğundan bahsetmektedir. Sultan Orhan zamanında aşure günü misafir olduğu bu zâviyede güzel sesli hâfızların Kur’ân okuduklarını, vâizin nasihat ettiğini ve öğrencilerin (dervişlerin) semâ’ ve raks başladıklarını anlatmaktadır.²⁰

İbn Batuta’yı kaynak göstererek Ahî zaviyelerindeki mûsikî faaliyetleri hakkında çeşitli yorumlar yapılmaktadır: Fuad Köprülü, İbn Batuta’nın Ahîlerin toplantılarında yemek yediklerini, teğannî ve raks ettiklerini söylediğini ifade etmektedir. Mehmet Kaygısız, İbn Batuta’nın Ahîler için “yiyorlar, içiyorlar, söylüyorlar ve raks ediyorlar” dediğini nakletmektedir. Mehmet Saffet Sarıkaya, İbn Batuta’nın Ahî Zâviyeleri’nde yenilip içildikten ve sohbet edildikten sonra zâviye mensuplarının raks edip türkü söylediklerini ve semâ’ yaptıklarını haber vermektedir. Cemal Anadol ise “İbn Batuta, Ahi zaviyelerinden bahsederken Fütüvvet ehlinin geceleyin hep beraber yemek yediklerini sonra sohbet, semâ’ ve müzikle vakit geçirdiklerini yazmaktadır.” Ayrıca Ahi zaviyelerindeki faaliyetler hakkında da şu bilgilere yer vermektedir: “Akşamları yemek yendikten sonra dinî, ahlâkî ve eğitici kitaplar okunur, sonra semâ’ ve raks edilirdi. Ahi zaviyelerinde çeşitli vazifeleri gören ve yürüten müderrisler, imam-hâtip ve vâizler, hattat, şâir, şarkıcı ve rakkaslar bulunurdu.”²¹ Nihat Sami Banarlı, konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Anadolu’nun birçok şehir ve kasabasında açılmış Ahi zâviyelerinde husûsî kıyafetli tekke mensupları âyin ve semâ’ yapmaktadırlar.”²² Ahîlerin ritüelleri arasında raks ve semâ’ yer alırken²³ türkü söylemek, onların ortak özellikleri olarak zikredilmektedir.²⁴

Her şeyden önce birer terbiye ocağı olan Ahî zâviyelerinde okur-yazarlık eğitimi de yapılır ve dinî, ilmî bilgiler verilirdi. Edebiyat, Kur’ân-ı Kerîm okuma, Türkçe ve Arapça dillerinin öğretilmesinden başka; güzel yazı yazma, mûsikî dersleri de verilirdi. Ahî zâviyelerinde şarkı ve ilâhîler, gençlere ta’lim ve terbiye veren “muallim ahî”nin (emir, pîr, üstat, nakîb, şeyh isimleri de kullanılmaktadır) önünde okunurdu.²⁵ Ahîler, ilk olarak

²⁰ İbn Batuta, *Tuhfetü’n-Nuzzar fî Garaibi’l-Esmar ve’l-Acaibi’l-Esfar*, (Büyük Dünya Seyahatnamesi), s. 224, İstanbul 2005; Mahmut Ragıp Gazimihal, *Konya’da Musiki*, s. 33, Ankara 1947.

²¹ Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, s. 78-79.

²² Nihat Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 297, İstanbul 1971.

²³ Köksal, *Ahî Evran ve Ahilik*, s. 55.

²⁴ Metin Akkuş, “Edebiyatımızda Ahî Tipi ve Esrar Dede Fütüvvetnamesi’nde Ahî Tipinin Özellikleri”, *I. Ahî Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, I, 19.

²⁵ Yusuf Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 37-38, İstanbul 1989.



dervişlere (öğrencilere) okuma-yazma öğrenimini verdikten sonra sırasıyla tasavvuf, matematik, tarih, edebiyat, mûsikî ve semâ öğretmişlerdir.²⁶

Ortaçağın askeri loncaları olan Ahîlerin felsefesi ile tarikat âyinleri, mehter örgütünün yapısını ve yerleşik icrâ biçimlerini bir ölçüde etkilemiştir.²⁷ Mehter mûsikîsi, Ahîlik felsefesinden etkilenmiştir. Sohbet denilen Ahî toplantıları, içkisiz, kadınsız, edeb ve terbiye dairesinde, sıkı bir disiplinle icrâ edilen mûsikî ve raksın bulunduğu ahlâkî bir toplantıydı. Ahî toplantılarında on iki telli on iki tane saz (bağlama) bulunur ve bu toplantılar daha çok kış aylarında on iki hafta devam ederdi. Sonraki yıllarda Ahî sohbetlerinde kullanılan bağlamanın yanında santur, gırnata, def, kaşık gibi mûsikî aletleri de çalınmaya başlandı. İcrâ edilen mûsikî eserleri, çoğunlukla Hüseyinî ve Sabâ makamlarındaydı. Gazel, koşma, topal koşma, zincirli koşma, müstezat, semâî, kerem ve kesik kerem gibi formlar/biçimler çalınıp söylenirdi. Sohbetin en sonunda serhat (Rumeli, Yunan, Mısır, Yemen, Sivastopol, Belgrat) türkûleri, mahalli olaylar üzerine yakılan bozlaklar söylenerek bitirilirdi. Semâları Mevlevîlerinkine benzerdi. Ney, kudüm gibi mûsikî aletlerinin bulunması da bunu göstermektedir. Kısaca sohbet, saz ve söz üzerine kuruluydu. Törenler, Kur'ân tilâveti, mûsikî, raks, tarih, tasavvuf ve edebiyat üzerineydi. XIX. yüzyıla kadar varlığını devam ettiren Ahîlik teşkilatı, Türk-Arap-Acem karışımı tasavvuf kültürünün öğretildiği bir tür okul idi. Ahîler âyinlerinde on iki telli saz, santur ve zilli def kullanılıyordu.²⁸ Genel olarak tarikatlarda görülen mûsikî eşliğinde semâ ve raks etmek, bir yönüyle dinsel öğeler taşıyan Ahî örgütlerinde de görülmektedir.²⁹ Ahîlerin ilişkili olduğu yukarıda adı geçen tarikatlarda mûsikî, raks, devrân ve semâ olduğuna göre Ahîlik'te de olması gayet doğaldır.

Fütüvvet törenlerinde tekbir ve salavât getirilerek gülbank çekilirdi.³⁰ Ahi ustalık merâsimlerinde meclisteki güzel seslilerden biri Fetih sûresi, 10. âyetten itibaren bir aşr-ı şerif okur ve dua yapılırdı. İstanbul'da mesirelikte yapılan ahi ustalık merâsimlerinde ise yemekler pişirilir, esnaf arasında güreşler tutulur, sazlar çalınır, oyunlar oynanır, söz ve saz sohbetleri yapılırdı.³¹ Görüldüğü gibi Fütüvvet ve Ahi merâsimlerinde dinî mûsikînin önemli formlarından olan Kurân-ı Kerim tilâveti, tekbîr ve salavât okunmakta, ayrıca eğlence maksatlı saz icraları yapılmaktadır.

Sonuç olarak; Fütüvvet ile yakın ilgisi olduğu ve onun içinden geliştiği, usûl ve erkân açısından Sühreverdiyye ve Kübreviyye tarikatlarından iktibaslarla bulunduğu ve Evhâdiyye başta olmak üzere diğer tarikatlarla da sıcak ilişkileri olduğu için Ahîlik, Anadolu'da özellikle XIII. yüzyıldan itibaren varlığını devam ettiren tasavvufî bir kurum sayılmaktadır.

²⁶ Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 242, İstanbul 1964.

²⁷ Eugenia Popescu-Judet, *Türk Musiki Kültürünün Anlamları*, (Çev. Bülent Aksoy), s. 56, İstanbul 1996; Ogün Atilla Budak, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi (Deneme)*, s. 71, Ankara 2000.

²⁸ Kaygısız, *Türklerde Müzik*, s. 181, 188-189.

²⁹ Budak, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi (Deneme)*, s. 89.

³⁰ Aslanoğlu, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname*, s. 40-41.

³¹ Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, s. 100-101.



Tasavvufî kurumların faaliyet alanı olan âsitâne, tekke, dergâh ve zâviyeler, asırlar boyu güzel sanatlardan özellikle mûsikînin merkezi ve koruyucusu olmuştur.³² Bulundukları zaman ve zeminde tekkeler, sadece bir ibadet ve zikir yeri değil, ilimler akademisi, ekonomik etki kurumu, askeri hizmet yuvası ve konumuz itibarıyla bir güzel sanatlar akademisi işlevini de üstlenerek halka çok yönlü hizmet vermişlerdir. Kısaca, güzel sözün, güzel sesin ve güzel çizginin birleştiği en önemli merkezler tekkeler olmuştur.³³ Tekkelerin artması mûsikî hayatının canlanmasına vesile olmuştur.³⁴ Diğer tasavvufî kurumlar gibi Ahîliğin de ikinci sırada yer alan gayelerinden biri, mûsikîde millî heyecanı canlı tutmak olmuştur.³⁵ Anadolu’nun bazı bölgelerinde en çok Ahî zaviyelerinin varlığı³⁶ göz önünde bulundurulursa Ahîliğin Türk mûsikîsine katkısı da tahmin edilebilecektir.

Burgâzi *Fütüvvetnâmesi*, Ahîliğin kendi felsefesi ve anlayışı içerisinde mûsikîye yer verdiği ve onu pratikte kullandığı hususunda bilgi veren önemli bir temel kaynaktır. Her ne kadar tebliğimizin başlığında “Fütüvvetnâmeler’de Mûsikî Kültürü” olarak çoğul bir ifade kullanılmış ise de Türkçe Fütüvvetnâmeler üzerine yaptığımız okuma ve araştırmalarda konuyla ilgili başka bir bilgi elde edilememiştir. Dolayısıyla çalışmamızın omurgasını oluşturan malumat, Burgâzi Fütüvvetnâmesi’nde yer almaktadır.

İbn Batuta *Seyahatnâmesi*, kendi dönemindeki Ahi zâviyelerinde gösterilen mûsikî faaliyetleri hakkında bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir.

Ebu’l-Ferec el-İsfehânî’nin (ö. 966) X. asırda yazmış olduğu, müzisyenler ve mûsikî ıstılahları ansiklopedisi niteliğindeki *Kitâbu’l-Eğâni* (Şarkılar Kitabı) adlı eserinde Abbâsî döneminin önemli müzisyeni İbrahim el-Mevsılî’nin (ö. 804) fityân teşkilatıyla ilgisinin olduğu zikredilmektedir.³⁷ Yazarı belli olmayan bir *Fütüvvetnâme*’de yer alan bu bilgi, Abbâsî döneminden itibaren Fütüvvet teşkilatıyla bazı mûsikîşinasların irtibatlı olduğunu göstermektedir.

Ahî zâviyelerinde dervişler, ilâhîler eşliğinde semâ’ ve raks yapmışlardır. Sohbet sonrasında türkû, şarkı, gazel ve bozlak gibi formlar icrâ etmişlerdir. Dinî ve din dışı olarak nitelendirilen mûsikî türlerinde bağlama, santur, ney, kudüm ve def gibi enstrümanlar kullanmışlardır.

³² Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, I, 145-149, İstanbul 1933.

³³ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 61, İstanbul 1990; Belkıs Temren, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, s.131, Ankara 1995.

³⁴ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, I, 4, Ankara 1990; Yusuf Ömürlü, *Türk Musikîsi Klasikleri, İlahiler*, s. 3, İstanbul 1979; Sabahattin Volkan, “Türk Musikîsinin Dünü Bugünü Yarını”, (Derleyen: Fevzi Halıcı), *Türk Musikîsinin Dünü Bugünü Yarını*, s. 62, Ankara 1986.

³⁵ Osman Akkuş, “Ahîlik Teşkilatlarına Tarihsel Bir Perspektiften Bakış”, *I. Ahî Evran-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, I, 30, Kırşehir 2005.

³⁶ Ahmet Yiğit, “Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Menteşe Livasında Zaviyeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17, s. 153, Erzurum 2003.

³⁷ Aslanoğlu, Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname, s. 17.

FÜTÜVVETİN KUR'ANÎ TEMELLERİ
[SÜLEMÎ ÖRNEĞİ]

THE QUR'ANIC FOUNDATIONS OF FUTUWWA
[THE EXAMPLE OF SULAMÎ]



Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR
Uşak Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
dr_hyasar@hotmail.com



Özet

İslam kültürünün temel dinamiğinin Kur'an olduğunu söylemek bilineni bildirmekten başka bir anlam ifade etmese de Müslüman bireyin hayatına kattığı anlam, topluma verdiği halavet ve süreklilik açısından göz önünde bulundurulması gereken bir gerçektir. Bu kutsal metnin başlangıcından bu yana zihinlerde oluşturduğu motivasyan gücü, toplumlar da inşa ettiği medeniyet bilincinin kapsamı, diriliği, aktifliği her türlü takdirin üstündedir. Her Müslümanın hayatındaki günlük düşünce ve davranışların onay kaynağının ilahî vahiy olması Kur'an'ın emridir. Bundan dolayı "fütüvvet" kavramının Kur'an'dan alınması, onunla beslenip gelişmesi ve genişlemesinden daha doğal bir şey yoktur. Çünkü Kur'an Müslümanın günlük hayatının hücrelerine mutlak anlamda hâkim tek egemen güçtür.

Fütüvvet, "Fetâ" (Enbiya,21/60) kelimesinden hareketle kavramlaşan bir terimdir. Ancak adı geçen kavramın fikrî ve amelî veçhesi de olduğundan Kur'an çerçevesinde içeriği genişlemekte ve zenginleşerek derinlik kazanmaktadır. Özellikle "Salih amel: yaralı iş", ile birlikte yakınlar, komşulara, arkadaşlara ve diğer insanlara karşı sevgi ve ilginin sağlanması, devam ettirilmesinin kesin tavsiyeleri Kur'an'ın âmir hükümleridir.

Kur'an, bir tevhid ve iyilik hareketi olarak takdim ettiği fütüvvet hareketini hayattan kopmuş, soyut mefhumlar üzerinden tavsiyenin ötesinde, İbrahim (as), Yusuf (as) ve Ashab-ı Kehif gibi tarihî vurgusu güçlü temsiller üzerinden yaparak inanların gönül dünyasının ince detaylarına kadar fütüvvetin girmesini, sinmesini sağlamıştır.

İslam tasavvufunun kurucu bilginlerinden olan Ebu Abdurrahman Muhammed Sülemî (ö.412/1021) ise fütüvvet hakkında ilk kitabı yazmasından dolayı tebliğimizin konusuna dâhil olmuştur. Onun Tasavvuf alanının erken dönem müelliflerinden ve uygulamacılarından olması, zahir ilimlerin yanında tasavvufî bir donanımla hayata yaklaşması ve onu yorumlaması üzerinde konuşulmayı hak etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, Fütüvve, Sülemî, Kültür.

Abstract

The source of the dynamism of Islamic culture, the Qur'an should be taken into consideration in terms of its contribution in how the Muslims give meaning to their lives and its contribution to society's continuation and texture. The Qur'an prescribes that the daily thoughts and activities of Muslims should be approved by the Qur'anic text. From this point of view, it is easy to argue that the term "futuwwa" has its root from the Qur'an and is developed within the Qur'anic framework. Since, the Qur'an is the



one dominating power in shaping every single corner of a Muslim's daily lifestyle.

The term, Futuwwa is derivated from the root "Fatâ" (Al-Anbiya, 21/60). The meaning of futuwwa, however, gains wider and deeper meaning in the Qur'anic text than its root in that this term covers both the functional and intellectual dimensions. In particular with the notion " 'amal al-salih: beneficial deeds", loving and caring your relatives, neighbours, friends and others becomes an obligation of the Qur'an.

Keywords: *Qur'an, Futuwwa, Sulami, Cultur.*

A. Kur'an

İslam kültürünün temel dinamiğinin Kur'an olduğunu söylemek bilineni bildirmekten başka bir anlam ifade etmese de Müslüman bireyin hayatına kattığı anlam, topluma verdiği halâvet ve süreklilik açısından göz önünde bulundurulması gereken bir gerçektir. Bu kutsal metnin nüzulünden bu yana oluşturduğu motivasyon gücü, toplumlarda inşa ettiği medeniyet bilincinin kapsamı, diriliği, aktifliği her türlü takdirin üstündedir. Her Müslüman'ın hayatındaki günlük düşünce ve davranışların onay kaynağının ilahî vahiy olması Kur'an'ın emridir. Bundan dolayı "fütüvvet" kavramının Kur'an'dan alınması, onunla beslenip gelişmesi ve genişlemesinden daha doğal bir şey yoktur. Çünkü Kur'an Müslüman'ın günlük hayatının hücrelerine mutlak anlamda hâkim tek egemen güçtür. Konuyu tebliğ çerçevesinde iki bölümde ele almak kalıcı bir etki sağlamak için gereklidir. Bunlardan biri Kur'an diğeri de konu hakkında ilk çalışma örneği olan Kitâbul'l-Fütüvvet'tir.

Fütüvvet, "Fetâ" (Enbiya, 21/60) kelimesinden hareketle kavramlaşan, kültürümüze yerleşen bir terimdir. Ancak adı geçen kavramın fikrî ve amelî veçhesi de olduğundan Kur'an çerçevesinde içeriği genişlemekte ve zenginleşerek derinlik kazanmaktadır. Özellikle "Sâlih amel: yararlı iş", ile birlikte yakınlarla, komşulara, arkadaşlara ve diğer insanlara karşı sevgi, yardım ve ilginin sağlanması, devam ettirilmesinin kesin tavsiyeleri Kur'an'ın âmir hükümleridir.

Kur'an, bir tevhid ve iyilik hareketi olarak takdim ettiği fütüvveti hayattan kopmuş, soyut mefhumlar üzerinden tavsiyenin ötesinde, İbrahim (as), Yusuf (as) ve Ashab-ı Kehf gibi tarihî vurgusu güçlü temsiller üzerinden yaparak inanların gönül dünyasının ince detaylarına kadar fütüvvet fikrinin girmesini, sinmesini sağlamıştır.

İslam tasavvufunun kurucu bilginlerinden olan Ebu Abdurrahman Muhammed Sülemî (ö.412/1021) ise fütüvvet hakkında ilk kitabı yazmasından dolayı tebliğimizin konusuna dâhil olmuştur. Onun Tasavvuf alanının erken dönem denebilecek müelliflerinden ve uygulamacılarından olması, zahir ilimlerin yani tefsir hadis gibi temel İslam bilimlerinin yanında tasavvufî bir donanımla hayata yaklaşması ve onu yorumlaması üzerinde konuşulmayı hak etmektedir.



Kavramsal Çerçeve

Konunun anlaşılması için öncelikle kavramların iyi bilinmesi gerekmektedir. Onların da sözlük ve ıstılah anlamlarıyla birlikte Kur'an'daki manalarını beyan etmekle anlaşılabileceği kanaatindeyiz.

Sözlük Anlamı

Fütüvvet kelimesinin aslının f-t-y olduğu konusunda ittifak edildiğini söylemek mümkündür. Fetâ, müzekker olarak “Sema” kalıbında genç anlamına gelmektedir. Müennesi, fetâtü, birkaç cemi formu olmakla birlikte sık kullanılanlar, Fityân, fityetün ve Fitvetün gelmektedir. Ancak sadece manen ya da vasfen değil hem aslında hem de görünüşte genç anlamına gelmektedir.” El-fetâ” isminin belirttiğimiz gibi ismen ve sıfaten genç, olduğunu bilmek gerekir. Bundan dolayı, yeni, taze delikanlı gence, fetâ denilmektedir. Sonra da bu anlam köleye istiare yoluyla, yaşlı da olsa mecaz olarak hamledilmiştir. (*Zebidî (1976-1397). Muhammed Murtadâ el-Huseynî, Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs; Tah.: Mahmûd Muhammed et-Tahânevî, I-XL, Kuveyt, 39/208*) “Musa (as) fetâsına dediği zamanda...” (Kehf, 18/ 60) Buradaki fetâdan maksadın Yuşa b. Nun olduğu tefsirlerde açıklanmaktadır. Yuşa b. Nun'a bu adın verilmesi Musa'ya hizmet etmesi sebebiyledir. Ayrıca o genç, uzman biri olup Musa'ya bilmediği konularda rehberlik ediyordu. (*İbnu Kesîr (1999-1320). Tefsir, Tah. Sami b. Muhammed es-Selâme, Riyad, I-VIII; 5/173*) Bundan dolayı başkalarına hizmet edenin yaşına bakılmaksızın hizmet görevini yapana “feta” ismi verilmektedir. Çünkü gençler hizmet edebilir. Ragıb'ın açıklamasına göre de köle olsun cariyeye olsun cinsiyetine bakılmaksızın hizmet edenlere kinaye yoluyla “fetâ” denilmektedir. “Vezirin karısı “fetâsı/uşağının nefisinden yararlanmak istiyormuş” (*Yusuf, 12/30*) ayetindeki anlam da böyledir.” Onunla birlikte hapis haneye iki fetâ da girdi” (*Yusuf, 12/36*)denilmesi gösteriyor ki, gence de yaşlıya da köle olduklarından dolayı “Fetâ” adı verilmektedir.”Fetâlarına yani kölelerine dedi ki...” (*Yusuf, 12/62*) Diğer bir anlamı da kelimenin, cömert ve kerim insana da “Fetâ” denmesidir. (*Zebidî (1976-1397). Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs; Tah. Mahmûd Muhammed et-Tahânevî, I-XL, Kuveyt, 39/208*)

“Gençler mağaraya sığındıklarında...” (*Kehf, 18/10*), “... ki o fetâlar/ gençler Rablerine iman etmişlerdi...” (*Kehf, 18/13*), bu ayetlerdeki anlam genç olmaktan başka bir özelliği olmayan erkekler olarak anlaşılmaktadır.

Başka bir ayette ise, cariyeler olarak anlaşılmaktadır: “... cariyelerinizi fuhşa zorlamayınız!..” (*Nur, 24/33*) Ancak Halil b. Ahmed'in sözlüğünde genç anlamının verilmesi (*Kitabu'l-;Ayn, Tah.: Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ?, I-VIII, 8/137*) Cevherî'nin açıklamalarına bakılırsa Fetâ genç anlamına gelmekle birlikte, (*Sihah, Kahire, 1404; 6/2451*), cömert ve mükrim manası da onda bulunmaktadır. (*Sihah, 6/2452*) İbnu Manzûr'un Ezherî'den yaptığı bir rivayette ise aynı kelimeye çok olgun manası verilmiş, (*Lisan'ü'l Arab, Tah.: Abdullah Ali Kebir ve Arkd. I-LV; Kahire, ?, 8/3347*) daha sonra bu anlamların sonraki dilcilerden Zebidî tarafından da tekrarlandığını görmekteyiz.



Dilcilerin verdiği bu manaların merkezine bakıldığında, gençlikle verim elde etme, hizmet üretme arasında ilgi kurulduğunda, yararlanılan, hizmet eden, ikram eden başka bir ifade ile yarar, hizmet üreten kişilerin ortak adının fetâ olduğunu söylemek mümkündür. Üreten toplumların ne demek olduğu çok iyi bilinen günümüzün diliyle fetâ'nın üretten, fütüvvetin de üretmekle eş değer olabileceğini kolaylıkla ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla üretmenin kutsallaştırıldığı, yüceltildiği, manevi dinamikler arsına katıldığı güçlü bir tarihî zeminle karşı karşıya olduğumuzu belirtmek gerekir.

Fütüvvetin Kavramlaşma Süreci

Kur'an'daki tüm isimlerin tarihin derinliklerinden beslenen kelimeler olduğunu hatırlamakta yarar var. Tarihte var olmuş bir toplum ya da bir olaya atıf yapmakla Kur'an, salt bir isimden ya da bir olaydan bahsetmenin ötesinde kullandığı kelimeye ya da kavrama derinlik vermektedir. Bu yönüyle dinlerin mesajlarının tarihin derinliklerinden beslenmeleri onların köklerine işaret etmektedir. Fetâ kelimesi, ya da kavramı de böyledir. Söz gelimi İbrahim'e bu unvanın verilmesi, Yusuf'a atfedilmesi, ya da Musa'nın arkadaşının fetâ olarak tesmiye edilmesi, tevhide inanmış gençlerin pagan inancına başkaldırması tarihsel arka plana işaret etmektedir. Ancak bunun yanında Arap toplumlarının da İslam öncesi devirde fütüvvet geleneğini yaşadıklarını varsaymak sosyolojinin kuralıdır. Diğer taraftan insan ömrünün biyolojik güç yönüyle parlak ama tecrübeden azade olduğu gençlik dönemlerinin bir şekilde kontrol altına alınması "acı güç" denilen gençliğin işe yarar hale getirilmesi her toplumun ihtiyaç duyması gereken bir durumdur. Dolayısıyla cahiliye devrinde benzer deneyimlerin yaşanmış olması doğal bir süreçtir. Üzerinde durulması gereken nokta, İslâmî dönemde fütüvvetin erken zamanlarda kavramlaşma sürecidir. Yani fütüvvetin İslam öncesinden İslâmî döneme aktarılması nasıl oldu ve mistik anlamlar içine nasıl dolduruldu? Böyle bir ameliyenin hayatın tadından tuzundan, yani acı tatlı taraflarından etkilenmemesi imkânsızdır. Aslında kavramlaşma hayatın içinde olur, hayatla birlikte beslenir, gelişir. A. Yaşar Ocak'ın cahiliye fetâsından sonra ilk İslam asrındaki fütüvvetten dokuzuncu miladi asra ve sonraki dönemlerdeki kavramlaşma süresinden söz etmesi (*Fütüvvet, DİA, 1996, 13/261*) hayatın bir realitesi olarak önemlidir. Yani hayatın aktiviteleri kavramlara hem renk verir, hem de içeri doldurur. Dokuzuncu yy da sosyal bir yapılanmadan, iktisadi ve siyasi yapılanmaya doğru çevrilen fütüvvet hareketinin gerekçeleri sosyal olduğu kadar aynı zamanda politiktir. Devletin etkin gücü olmayınca onun yerine ikame güçler devreye girecektir. Osmanlı devletinin dağılma sürecinde milletin hukukunu savunmak için dernekleşme hareketlerinin başlaması buna benzemektedir. Tam bu noktada Sülemî'nin önemi ortaya çıkmaktadır. O Kitabü'l-Fütüvveti'ni bu zamanda yazmış olduğu bilinmektedir. Abbasî hilafetinin zayıflaması, Büveyhîlerin iktidar boşluğunu doldurmaları, Selçukluların çok hızlı bir şekilde İslâm'ın gündemine girmeleri gibi pek çok sebep Kitabü'l-Fütüvvet'in alt yapısını inşa etmiştir.

Fütüvvetin Terim Anlamı

Fetâ'nın sözlük anlamının gençlik olduğunu belirlemiştik, Ancak fütüvvetin kavramlaşmış anlamı zamanla zenginleşen ve genişleyen bir anlama sahip olmuştur. Fütüvvet, gençlik, erlik demektir. Fetâ'nın Eski Arap, fetâ terimiyle zihninde yaşattığı asil ve



tam manasıyla ideal insanı ifade ettiği tahmin edilmektedir. Fetânın konukseverliği ve eli açıklığı, arkadaşları uğruna canını feda etmesine, dolayısıyla konukseverliğin, yiğitliğin ve özverinin en yüksek mertebesine fütüvvet denmiştir. Eski Arapçada bu anlamı veren fütüvvet kelimesi, sonraki yıllarda tasavvufun da özel bir terimi olmuştur. Fütüvveti kendilerine şiar edinen bir topluluğun, daha hicretin ikinci yüzyılında varlığını biliyoruz. (*Süleyman Ateş (1977). Tasavvufta Fütüvvet, Ankara, 3-4.*) Tasavvufta fütüvveti açıklamaya çalışan Mustafa Kara, özet bir tanımla şöyle demiştir: Kişinin iç dünyasını farkına varıp, yaratıcısıyla olan ilişkisinin bilinciyle, içinde yaşadığı toplum bireyleriyle düzgün bir yol izlemesidir. (*Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (1991). Fütüvvet Md. İstanbul.*) Buradan anlaşıyor ki, birey yaratıcısı, kendisi ve toplumla doğal uyum içinde olmasına fütüvvet denilebilir. Ancak bu yorumlu ve tahmini tanımlama Fütüvvetin tasavvuf etkisine girip de Ahilik kavramına dönüşmediği zamanlara ait olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonraki devirlerde anlam genişleyerek ve gelişerek önce tasavvufa, sonra da ahiliğe dönüşmüştür.

Kur'an'daki Anlamları

Fetâ isminin geçtiği ayetlere göz gezdirdiğimiz de farklı anlamlarla kullanıldığını görmekteyiz. Bunları sırasıyla ele almak istiyoruz.

1. Cariye: İffetli mü'min kadınlarla ekonomik bakımından evlenmeye gücü yetmeyen erkeklere, mü'mine cariyelerle evlenmeyi tavsiye eden ayette “ellerinizin altında bulunan mü'mine genç kızlarla/cariyelerle evleniniz...” (*Nisa, 4/25*) Ayetin devamında “Allah sizin imanınızı daha iyi bilir...” ifadesi cariyelerle evlenenlerin iman kardeşliğine atıf yapılması önem arz etmektedir.

2. Köle: Yusuf (as) kardeşlerinin kıskançlığı yüzünden kuyuya atılır, oradan alan bir kervan Mısır'da onu saraya köle olarak satar. Azizin karısına hizmetçi yapılan Yusuf, hanım efendinin kendisine âşık olmasından dolayı mahallenin diline düşer, “... Şehirdeki kadınlar, azizin karısı fetâ/kölesinin nefsinden yararlanmak istiyormuş...” (*Yusuf, 12/30*) ayetinde fetâ köle anlamında kullanılmıştır. Aynı surenin diğer bir ayetinde de Yusuf ile birlikte iki fetâ daha hapisaneye girdi. (*Yusuf, 12/36*) Ancak buradaki iki fetânın köle olup olmadığı açık değildir. Bu iki genç Teberî'nin bildirdiğine göre kralın sarayındaki iki görevlidir. Biri yemek, diğeri de içecek işlerine bakıyordu. (*Câmi'u'l-Beyân, Tah. Abdullah b. Adulmuhsin et-Türkî, I-XXV;13/151.*) Yine surenin altmış ikinci ayetinde, “Yusuf fetâlarına, yani gılmanlarına dedi ki...” (*Yusuf, 12/62*) Bu talimattan da Yusuf'un kendi memurlarına talimat verdiğini anlıyoruz. (*Taberî, 13/228*) Adı geçen surenin son iki örneğinden anlıyoruz ki, fetâ tabirinin görevli memurlar anlamına da geldiği görülmektedir. Kurtubî'nin ilgili ayetin yorumunda bu gençlerin özgür insanlar olup Yusuf'un yardımcıları olması daha uygundur, demesi dikkat çekmekte ve kanaatimizi kuvvetlendirmektedir. (*Kurtubî (2006/1428). Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'an, Tah. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, I-XXII, Beyrut, 11/395*)

3. Gençler: Ne zaman ve nerede yaşadıkları kesin bilinmeyen bir grup genç pagan inancına karşı çıktıklarından zamanın yöneticisinin şerrinden kaçarak bir mağaraya sı-



ğınmışlar. Kur'an, bu gençlerin özelliklerini ve kimliklerinden söz etmeksizin sadece bir grup genç, yani "el-Fityetü" mağaraya sığındılar, (Kehf, 18/10) buyurmakla gençlere çok büyük bir değer atfetmiştir.

4. Uzman bir rehber: Kur'an'ın müphemlerinden biri de Musa (as) yolcuğunda eşlik eden uzman rehber verilen ad yine "Fetâ" unvanıyla tesmiye edilmektedir. (Kehf, 18/60)

5. Tevhid mücadelesi veren bir yiğit: Daha önceki gençlerde olduğu gibi, toplumun geleneksel tutumuna ve inançlarına karşı koyan, putperest topluma karşı mücadele eden delikanlıya da "fetâ" denildiğini (Enbiya, 21/60) biliyoruz.

Görüldüğü gibi "fetâ" ismi tekil ve çoğul olarak Kur'an'da beş farklı anlamda kullanılmıştır. Bu anlamların her birinin sosyal hayatta kendine göre bir yeri bulunmakla birlikte ortak işlevlerinin üretime katkısı oldukları görülmektedir.

Kur'an'daki Modeller

İbrahim

Kur'an-ı Kerim ulûhiyetle bilgileri soyut verdiği gibi pek çok dünyevi bilgiyi de ya kıyaslama ya da somut örnekleme yoluyla vermektedir. Bundan dolayı peygamber kısı-salarının duygudaşlık/empati imkanı vermek için somut çerçevede ele alındığında tesirli olacaktır. Enbiyanın verdiği mesajlar gerçek kişiler üzerinden modellerle sunulmuşlardır. Üzerinde durduğumuz "Fetâ" kavramı da soyut bir kavramla değil de somut modellerle verilmiştir. İbrahim'e (as) fetâ isminin verildiğini görmekteyiz. Büyük peygamberlerden biri olan Kur'an'da ismi altmıştan ziyade anılan İbrahim, genç bir delikanlı iken hem babasına, "Bir zaman İbrahim, atası Âzer'e : 'Sen putları tanrı mı ediniyorsun?' " (el-En'âm, 6/ 74) demekle; hem de yaşadığı toplumun inançlarına tek başına karşı koymakla, mabeddeki putları kırarak kadar onların temel inançlarına tek başına savaş açmış; onlarla alay ederek ağır bir mücadeleye girişmiştir. Onun bu tutumu gösteriyor ki, fetâ olarak İbrahim etkili bir iman gücünden destek almıştır. Çünkü var olduğu toplumun sosyolojik gerçekliğine tek başına meydan okumak çok büyük cesareti ve manevî desteğe ihtiyaç gerektirmektedir. O da ilahi bir takviyenin işidir.

Yusuf

Diğer bir örnek de İsrail oğullarından Yusuf peygamberdir. Kardeşlerinin kıskanç-lığından dolayı bir kervan aracılığıyla, Mısır'da köle olarak satılmış, bulunduğu evde vezirin hanımının ilgisini çeken Yusuf (as), onun nefsanî arzularına karşı tüm iffetiyle kendisini korumasını başarmıştır. Bu konuda da olağan üstü bir iffet duygusu kendini göstermektedir. Yusuf'un (as) güzelliğini anlatan ve onu güzellik modeli görme konu-sunda edebiyat literatürümüzde dikkat çeken edebî ürünler olduğunu bilmekteyiz. Evin hanımının düzenlediği mükellef davete katılan şehir kadınları Yusuf'un (as) güzelliği konusundaki ittifaklarını ve hayretlerini ayet-i kerime diliyle Kur'an beyan etmektedir. (Yusuf, 12/31)



Musa'nın Arkadaşı

Musa (as) ilim elde etmek için yolculuğa çıkmış olduğunu Kehf suresinden öğreniyoruz. Bu yolculukta ona rehberlik eden şahsa “fetâ” unvanı verilmektedir. Ancak bu genç Hz. Musa'ya (as) rehberlik ettiğine göre ondan daha bilgili biri olması gerekmektedir. Dolayısıyla fetâ kavramına gençliğin yanında özel ve ayrıcalıklı bir bilgiyle donatılmış, olayları yorumlama kabiliyeti de verilmiş manasına gelmektedir. Fütüvvetin temel vurgularından biri de temayüz etmiş bir ilim kudreti demektir.

Ashab-ı Kehf

Kehf suresinin 9-26. Ayetlerinde anlatıldığına göre, bir grup genç pagan inanıcına karşı çıkıp tevhîd inanancını sahiplenince, kurulu düzenin müntesipleri gençleri cezalandırmak için harekete geçerler. Onlar da korunmak için bir mağaraya sığınır. Yanlarında bir köpek de vardır. Sayıları, mağarada kalış süreleri, olayın nerede cereyan ettiği konusunda kesin bilgi verilmemektedir. Ancak: *“O gençler, mağaraya sığındıkları zaman, demişlerdi ki: “Rabbimiz, katından bize bir rahmet ver ve işimizden bize doğruyu kolaylaştır!” (Kehf, 18/10)* Bu ifadeler delikanlıların yaşlarına göre tam bir teslimiyet içinde olduklarını beyan etmektedir. Hislerin ve güçlerinin zirve yaşında bulunan gençlerin bu sözleri örnek alınacak kaliteye sahiptir. Ubudiyet ve ihlâsları gençliklerinin yanında takdir edilen bu gençlerin fetâ olmaları takdire şayandır.

Fetâ kavramının Kur'an'daki geçtiği yerlere, bağlamlarına, model ve içeriklerine bakıldığında, kutsal metnin konu edindiği tarihsel sürecin tüm katmanlarına hitap ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, fütüvvet kavramının Kur'an temelinde özendirici, ilgi çekici, doyurucu, yönlendirici ve muharrik bir muhtevaya sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

B. Sülemî

Hiz. Osman devrinde Müslümanlar tarafından fethedilen Nişabur'a Arap aşiretlerinden Ezd ve Süleym kabileleri yerleştirilmişti. Dördüncü hicri, yani miladi onuncu yüzyıl İslam dünyasının her alanda bilim ve kültür açısından dünya seviyesinin çok üstünde bir yere sahipti. İslam kültürünün böyle verimli bir çağında Nişabur'da (325/937) yılında dünyaya gelen Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, babası Ezd, annesi de Süleym kabilesindendir. O, annesinin nisbesiyle meşhur olmuş, Sülemî olarak bilinmiştir. Günümüz şartlarında önemini yitirmekle birlikte Nişabur, tarih içinde başkentlik dâhil önemli idari ve ilmi hizmetlerin merkezi olmuştur. Hacı Bektaş'ın doğduğu köyün de burada olması Anadolu'yu etkileyen bir merkez olduğunu hatırlatmakta fayda var. Horasan eyaleti tarih içinde farklı dinleri ve kültürleri harmanlayan bir pota görevi gördüğünü unutmamak gerekir. İslam bilimlerinin temel kaynaklarını yazanların bu bölgeden olması Horasan yöresinin ilmi bereketine işaret etmektedir. Böyle bir kültür coğrafyasında doğup büyüyen Sülemî'nin aile çevresi de tasavvufun büyüklerini barındıran, onlardan sürekli manen beslenen bir ortama sahipti. Bundan dolayı Sülemî hem Nişabur, hem de aile çevresinden gıdalanabileceği ilim ve kültür kaynağını yeterince elde edebilmişti. Geleneğin klasik



yöntemine göre önce medrese ilimlerini, özellikle de hadis ve tefsir gibi temel İslam ilimlerini elde ettikten sonra manevi ilimlere yönelmiş bu alanda önemli eserler ortaya koymuştur. Diğer eserleri bir tarafa, biz fütüvvet sahasının ilk ürünü “Kitabu’l-Fütüvvet” üzerinde durmak istiyoruz.

Adı geçen eser, beş cüz halinde kaleme alınmıştır. Biz sadece birinci cüz üzerinde durma imkânımız bulunmaktadır. Bundan dolayı başlangıçta, Sülemî fütüvvet yolunu nasıl tanımladığına hamdele ile birlikte işaret etmektedir. “O yolu yapılması gerekli, güzel-liklere götüren en açık yol kıldı. Onu kötülüklerden ve ayıplardan temizleyip mertebelerin en yücesine ulaştırdı. Mürsel peygamberler ve mukarreb kullar o yola razı olup kabul ettiler. Onların isimleri doğruluk defterine temiz olarak yazılan, Hak yolu kendilerine açılan herkes o yolun gereklerini yerine getirdi, o yolun mertebelerinde oturmaya devam etti.” (Sülemî (1977,8). Kitabu’l-Fütüvveti, Tah. Süleyman Ateş, Ankara.)

Burada tanımlanan fütüvvet yolu, sağlam ve sahih bir din yolu olduğunu kabul edebiliriz. Dikkatlice bakıldığında farzların, vaciplerin olduğu, peygamberlerin ve evliyanın razı olduğu seçkinlerin takip ettiği bir yoldan söz edilmektedir. Bu yol, özel anlamda bir tasavvuf hareketinin ötesinde, mürsel bir nebinin tebşir ettiği din yolu olduğunu kabul edebiliriz.

Bu genellemeden sonra Fütüvvet yolunu biraz daha özelleştiren Sülemî devamla: “Fütüvvet davetine ilk icabet edenin, mürüvvet ahlak ve şerefini koruyan Âdem (as) olduğudur. Onun adı yeryüzü anlamına gelen “Edim”den gelmektedir. Onun ismi irade mahallinde sabit, cismi haşmet evinde sakin, nurlarla ve masumlukla desteklenmiş, keramet tacıyla taçlanmış, selamet evine girmiştir. Fütüvveti Kabil kovunca Habil onu kabul etti; Şit onun hakkını yerine getirdi; onu her türlü çirkin şeylerden korudu... (...) Fütüvvetle Muhammed’e (as) açık fetih verildi; iki kardeşi (Ebu Bekir-Ömer) ve amcası oğlu Ali’yi Fütüvvet emini yaptı.” (Fütüvvet, 8-10)

Bu ifadelerde görüyoruz ki, yiğitlik ve fetâlıkta ilk model Hz. Âdem’dir (as). Bir davetin model insana mutlak anlamda ihtiyacı olmalı ki, ödül somutlaştırılmış olsun; davete muhatap olanların ilgisi ve arzusu hareket geçirilebilsin. İlk modelin Hz. Âdem olması, insanlığın ortak atası olmasının yanında masumiyet açısından da herkesin kabul edebileceği, en azından Müslümanların kabul edebileceği biri olmasından dolayıdır. Âdem atayı model göstermekle mücessem ödül insanların zihin dünyasında etkili bir şekilde oluşturulmuş olsun. Hz. Âdem’in (as) ilk fetâ olarak belirlenmesinin altında yatan başka bir gerçeklik daha olduğu kabul edilmelidir. O da fütüvvet insanlığın kaderidir, insan olmanın gereği fetâ olmaktır. Bundan dolayı her devirde, dönemde fetâ kültürüne, modeline ihtiyaç vardır. Fütüvvet İslâm olmanın, ehl-i tevhid olmanın özleştiği pratiğe döküldüğü bir meydandır. Tüm kültürlerde buna benzer idealize edilmiş model figürlerin bulunması toplumsal bir ihtiyacı göstermektedir. Genç nesillerin irfan eylemiyle donatılıp inancın belirlediği hedeflere yönlendirilmesi ancak buna benzer programlarla olur.

Hız. Âdem’den (as) sonra, müspet modelin yanında bir de olumsuz bir model araya konulmaktadır ki, fikirler olumluyla olumsuz arasında tercih yapabilme imkânı yakalaya-



bilsin. Âdem'in çocuklarından Kabil olumsuz örnek için en elverişlisi biri olduğundan o verilmiş; hemen arkasından olumlu misal Habil gelmiştir. Âdem'den sonra fütüvvet görevini yüklenen Habil'i müteakip Şit (as) fütüvveti yüklendikten sonra tüm peygamberler Nur-u Muhammedî misalinde olduğu gibi fütüvvetle görevlendirilmişler, en sonunda Hz. Muhammed (as), Hz. Ebu Bekir ve Ömer'den sonra Hz. Ali'yi fütüvvetin emini yapmıştır. Hz. Ali'nin böyle bir modeli üstlenmesinin de psikolojik ve tarihsel misyon açısından büyük yararlar bulunmaktadır. Öncelikle nesep olarak, Hz. Peygamber'e en yakın sahabe, damadı olmanın yanında başarı yönüyle de tercih edilmesinin gerekçeleri vardı. Böylece fikrî ittisal ve bütünlük sağlanabilirdi.

Sülemî'nin Fütüvvet Tanımı: “ Allah sana rızasını ikram etsin, fütüvvetten sordun öyle ise bil ki, fütüvvet: Allah'ın emirlerine uyma, hüsn-ü taat, her türlü kötülüğü terk, mekarim-i ahlaka devam, içte ve dışta, gizli ve açık ahlakın en güzeline sarılmadır.” (Kitabu'l-Fütüvveti, 11)

İç-dış, gizli-açık kavramları bütünlük ifade ederken ahlakın en güzeline sarılma tabiri de Sülemî'de genellemeci bir anlayışın hâkim olduğunu görüyoruz. Ayrıca, diğer bir ifadesiyle de her durumun ve her zamanın fütüvvet beklentisi olduğunu açıklayarak aynı yöntemini devam ettirmekte ve “Fütüvvetsiz hiçbir hal yoktur” demekle kararını vermektedir. Talebini somutlaştırmak için bireyin dinî ve sosyal çevresinden hareketle adeta protokol sıralaması gibi, davranışların kime karşı yöneleceğini belirlemektedir. Ona göre Allah'a karşı, Peygamber'e, Sahabaya, selef-i sâlihine, şeyhlere kardeşlere, aileye, çocuklara, akrabalara ve amelleri yazan kiramen kâtibin meleklerine karşı ayrı ayrı fütüvvet vardır. (s.12) Fetâ bu sıralamadaki ahlakî görevlerini hiçbir zaman terk edemez. Yine görüldüğü gibi bütünlükçü tavrını Sülemî aynen devam ettirmektedir.

Sülemî'nin tanımlamasına göre fetânın beş özelliği kendisinde bulundurması gerekir. Bunlar, Emanet, sıyanet, salih /saf, temiz kardeşlik ve içi (âlemini) düzeltmektir. Kim bunlardan birini terk ederse o adam fütüvvetin dışına çıkmış olur.” (Kitabu'l-Mukaddimeti fi't-Tasavvufi, Tah. Süleyman Ateş; Ankara, 1981, 111.)

Diğer bir tanımında ise yine Sülemî, “Fütüvvetin esası, bütün işlerinde ve sözlerinde daima için dışın bir olması, yaptığı işlerde övünmeyi bırakmak, dinin gereklerini gözetmek, Sünnete uymak, Allah'ın buyruklarını tutmak, yasaklarından kaçmaktır. Sonra yine fütüvvetin gereklerindendir: Doğruluk, vefa, cömertlik, hayâ, güzel huy, kerem sahibi olmak, dostlarla şakalaşmak, kötü işlerden ve dostların kötülüğünü dinlemekten kaçınmak, ahde vefa, kinden kötü düşünceden uzaklaşmak,” Allah için sevmek, Allah için düşmanlık etmek, mal ve mevkiini dostlarından esirgememek, onların başına kaktan vazgeçmek, iyileri sevmek, onlarla sohbet etmek ve benzeri şeylerin hepsi fütüvvetin icaplarıdır. (Mukaddime, 112-113) görüldüğü gibi yazarımız sadece konumuz olan kitapta değil, diğer eserlerinde de hayatın, ahlakın, hatta ahiretin her alanına fütüvveti ulaştırmak, yeni bir ahlak uygulama alanı inşa etme gayreti içindedir. Onun derdi teori, yani nazariye üretme değil uygulama inşa etme, kriz döneminin yöntemi olan sonuç alma gayretinin peşinde koşmadır.



Zalim idareciden kaçan gençlerin anlatıldığı ilgili ayette şöyle denilmiştir: "Onların olayını sana biz gerçek olarak anlatıyoruz: Onlar Rablerine inanmış birkaç gençti. Onların hidayetlerini artırmış ve kalplerini pekiştirmiştik." (Kehf, 18/13) Bu ayeti Sülemî tasavvuf geleneğinden gelen rivayetlerle yorumlamış, "onların hidayetlerini ziyadeleştirdik..." bölümündeki "hidayet" ismine Tüsterî'nin yaptığı yorumla cevaplamıştır. O da demiştir ki "İman da basirettir. O gençlerin "fetâlar olmasının sebebi Allah'a iman etmek için gerekçe aramadılar, onlar kendileriyle ilgili bütün dünyevi ilgileri kopararak tevhid için pagan inançlarına karşı çıktılar. (Tüsterî, 97; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, 1/403) Onun tespitine göre iman basireti üretmektedir. Eğer iman basiretin kaynağı ve besleyicisi değilse, gerçek, ideal anlamda işlevsellik kazanması mümkün değildir.

Fudeyl dedi ki: Fütüvvet, kardeşlerinin hatalarından yüz çevirmektir. Ebu Osman ise, Fütüvvet, şeriata ittiba, sünnetlere iktidânın yanında, kalb genişliği ve güzel ahlakıdır. Ebu Hafsa soruldu: Fütüvvet nedir? Dedi ki: Halkın tamamına evliya gözüyle bakmandır. Onlardan şeriata muhalif hiçbir şey talep etmemendir, günahına mazeret aramayan hiç kimseyi kötölememendir. Muhammed b. Ali et-Tirmizî dedi ki: Fütüvvet, Cenneti de Cehennemi de dil ile tasdik, zahirin batına, batının zahire muhalefet etmeme gerçeğine imandır." Sülemî, Hakâik, 1/402-403) Bu tanımlardan anlıyoruz ki, fütüvvet kişinin iç ve dış bütünlüğünü, yüksek derecede birey, toplum bütünlüğünü, çevreye uyumunu teorik ve pratik olarak talep etmektedir.

SONUÇ

Kur'an'a dikkatlice bakıldığında fütüvvetin modelleri, yani İbrahim, Musa ve Yusuf (as) peygamberler gibi önemli şahıslar üzerinden yaşanmış etkili ahlak numuneleri sunulmaktadır. Bu Resullerin günümüz kültüründeki etkileri kadar bu modellerin sunum etkileri vardır, diye düşünmek mümkündür. Sülemî ve benzerleri günlük hayatın pratik değerlerine ciddi önem veren tasavvuf büyüklerinin adı geçen peygamberler üzerinden yeni modeller üretmeleri, hatta bunlara yenilerini eklemeleri, hadislerden ve tasavvuf büyüklerinin sözlerinden, yaşanmışlıklarından makul, olağan, bazen de olağan üstü örneklerinden fütüvvet tefekkürünü geliştirme gayretine girişmesi kanaatimce takdire değer bir faaliyettir. Diğer taraftan bu çalışmanın yapıldığı zaman periyodu İslam toplumunun ağır bir kriz dönemine denk gelmektedir. Hastalık ağırlaşınca yeni ilaçların ve tedavi yöntemlerinin geliştirildiği gibi, alanın bilginleri de yeni çözümler üretme gayretinin içine girmesi doğal bir yöntemdir. Bu bakış açısıyla konu daha rahat anlaşılacaktır.

Sülemî'nin zayıf, sağlam tasavvufla, ya da fütüvvetle ilgili rivayetleri kitaplarına doldurması tenkide değil, takdire değerdir. Bir bilginin sahih olması başka bir durum olduğu gibi, zayıf bir rivayetin sosyolojik ya da psikolojik açıdan veya tarihî perspektiften yorumlanması başka bir anlam ifade eder. Din zayıf bilgi üzerine inşa edilmez, bu temel prensiptir. Ancak ifade ettiğimiz gibi, zayıf bilgi de hiçbir anlam ifade etmez değildir. Fütüvvet sahasında ilk kitabı yazan yazarımızın dönemiyle ilgili her türlü rivayeti ve bilgiyi



aktarması bizim ufkumuzu açmaktadır. Konunun köklerini, beslendiği kaynakları yakalamamıza imkân vermektedir. Sülemî fütüvvet kaynakları açısından üzerinde çalışılması gereken mühim bir müelliftir.

KAYNAKLAR

- Ateş, Süleyman (1977). *Tasavvufta Fütüvvet*, Ankara.
- İbn Kesîr (1999). *Tefsir*, Tah. Sami b. Muhammed es-Selâme, Riyad, I-VIII; 5/173)
- Kurtubî (2006). *Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Tah. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, I-XXII, Beyrut, 11/395)
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). "Fütüvvet" *TDVİA*, XIII, s. 261.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (1991). "Fütüvvet" İstanbul.
- Sülemî (1977). *Kitabu'l-Fütüvvet*, Tah. Süleyman Ateş, Ankara.
- Zebidî (1976). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*; Tah. Mahmûd Muhammed et-Tahânevî, I-XL, Kuveyt, 39/208).

ESKİ ARAP ŞİİRLERİNDE VE GÜNÜMÜZDE FÜTÜVVET

THE YOUTH (FUTUVAA) IN OLD ARABİC POETRY



Prof. Dr. İbrahim YILMAZ

Atatürk üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı

iyilmaz@atauni.edu.tr

**Özet**

Fütüvvet kavramı Arapça bir kelimedir. “Gençlik, delikanlılık, cömertlik, yiğitlik” anlamlarına gelmektedir. Fütüvvet denilince insanı toplum içerisinde iyi ve güzel olarak anılmasına yol açan bütün özellikler anlaşılır. Buna Araplarda “el-Fedâilu’n-Nefsiyye (Nefsî Faziletler)” denilir. Her aile evladının bu özelliklerde olmasını ister. Bu kavram, Cahiliye döneminde iyi ve güzel olan bütün hasletleri anlamlarında kullanılmıştır¹. Aynı anlamlar İslami devirde de geçerliliğini korumuştur. Yani mana bakımından herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Genç Müslümanların şahsiyeti olarak fütüvvet şuuru daha da geliştirilmiştir. Bizim toplumumuzda fütüvvetin “Ahilik-kardeşlik” şeklinde kurumsallaştığını görmekteyiz. Biz bu çalışmamızda, fütüvvet kelimesinin Eski Arap şiirindeki kullanımlarını ele alacak ve bu birikimin sonraki dönemlere tesiri üzerinde duracağız. Sonra da son dönem Arap eserlerinde fütüvvetin yansımalarını, bu kavram üzerindeki müstakil çalışmaları tanıtacağız. En sonunda da bizdeki fütüvvet anlayışı ile Arap âlemindeki fütüvvet anlayışını karşılaştırma yapacağız.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvet, Ahilik, Eski Arap Şiiri.

Abstract

The concept of “futuvva” is an Arabic word. It means “youth, youth, generosity, valor.” The futuvva means that all the features that lead to the good and beautiful mention of human beings in society. They are called “al-Fedâilu-Nafsiyya “(the personal superior qualities)” in Arabs. Every family wants your child to have these qualities. This concept has been used in the Cahiliyya the meaning of all good and beautiful things. The same meanings were maintained in the Islamic period. In other words, the meanings of futuvva has not been changed in meaning and this mean is further developed. In our society, we see that futuvvat is institutionalized as “Ahilik-kardeşlik”. In this work, we will discuss the use of the word futuvva in the Old Arabic poetry and we will emphasize the influence of this accumulation in later periods. Then we will introduce the reflections of futuvva in the recent Arab works and the independent studies on this concept. In the end we will compare the understanding of futuch and the concept of futuch in the Arab world.

Keywords: Futuvva, The Old Arabic Poetry, Youth.

¹ Muhammedb. Ebî Bekr, Muhtâru’s-Sihâh, Beyrut, 1971, md. ىف.



I. Eski Arap Şiirinde Fütüvvet

Eski Arap şiiri dediğimiz zaman, Cahiliye Arap şiirini kastetmekteyiz. Yaşanılan coğrafyanın, toplumsal şartların bir neticesi olarak Arap şiirinde fütüvvet işlenmiştir. Onları incelediğimiz zaman, fütüvvetin, gençlik, kuvvet, hareket, canlılık, insanları bir inanç ve dava uğrunda bir araya getirmek gibi anlamlarının olduğunu görmekteyiz. Çünkü çöl ile büyük oranda bağlantılı bir şekilde yaşayan Araplar, tabiatın zorlaması sonucu büyük insani hasletlere bürünmüşlerdir.

Abîd b. el-Abras'ın aşağıdaki şiirinde gencin yiğit ve cesur, cömert olması dile getirilmektedir²:

كم من فتى مثل غصن البان في كرم

Cömertlikte söğüt ağacının dalları gibi nice gençler vardır.

Burada fetâ denilince cömertlik anlaşılmıştır. Biz buradan Arap toplumunda çocukluğundan itibaren özellikle gençlerin cömertliğe teşvik edildiklerini görmekteyiz. Diğer şecaat, kerem, ahde vefa, zorluklara karşı sabır, zamanın belalarına karşı tahammül gibi vasıflar için de durum aynıdır.

Arapların en önemli şairlerinden olan İmru'u'l-Kays da hemen aynı anlama gelen aşağıdaki şiirinde fetâ kelimesini kullanmıştır³:

عليها فتى لم تحمل الأرض مثله أبر بميثاق وأوفى، أصبرا

Ona, yeryüzünün şimdiye kadar üzerinde taşımadığı sözünde duran, vefalı olan ve sabreden genç gerekir.

İmru'u'l-Kays bu beytinde tanıdığı bir kıza tavsiyelerde bulunur. Evleneceği erkeğin yeryüzünde misli görülmemiş bir erkek olmasını dile getirir. O öyle bir erkek olmalıdır ki, sözünde durmalı, vefakâr olmalı ve sabrı bilmelidir.

Şair Tarafe de gençliğiyle ve taşıdığı yüksek ahlakla şiirlerinde övünmüştür⁴:

إذا القوم قالوا من فتى خلت أنني عنيت فلم أكسل ولم اتبلد

*Kaymim, "İçinizde genç olan kim var?" diye seslendiklerinde beni kastettiklerini düşündüm, hemen koştum.*⁵

Tarefe fütüvvet sıfatlarını tam olarak üzerinde bulunduran bir şairdir. Bundan dolayı da Cahiliye şairleri içerisinde fütüvveti en güzel bir şekilde tasvir eden odur. Yukarıdaki beyitlerinin devamında o, ürkek ve korkak davranmadığını, ne zaman yardım istense

² Abîd el-Ebras, Dîvân, nşr. Huseyn Nassâr, Kahire, 1957, s.51.

³ İmru'u'l-Kays, Dîvân, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, s. 65.

⁴ Bedvî Tabâni, Muallakâtü'l-Arab, 1967, II, 59.

⁵ Tarefe b. el-Abd, Nşr. Dureyye el-Hatîb, Dimaşk 1975, s.50.



ordu gibi yardıma koştüğünü, kahramanları olmayan kabilelerin yaşayamayacaklarını, gençlerin de kendilerini ispatlamak için kahramanlık göstermeleri gerektiğini, gençlerin hem büyüklerin meclislerine hem de gençlik eğlencelerine katılması gerektiğini, içki içmeyenin genç olamayacağını, kendisinin ya kavmi içerisinde ya da içki meclislerinde bulunduğunu, hayatının şan şeref ve içkiden ibaret olduğunu dile getirmektedir.

Arapların büyük şairlerinden olan el-A'sâ da fütüvveti kardeşlik ve kahramanlık olarak şiirlerinde dile getirmiştir⁶:

في فتية كسيوف الهند قد علموا

Hind kılıçları gibi parlak bir gençlik topluluğu içerisinde

Görüldüğü üzere al-A'sâ bu şiirlerinde kılıçlar gibi, ak süten çıkmış ak kaşıklar gibi bir gençlikten bahsetmektedir.

Bu gibi yüksek şairlerin şiirlerine bakıldığında fütüvvet lafzının birden çok anlamı aynı anda taşıdığını görmekteyiz. Onların taşıdığı anlamlar Arap toplumunun kabul ettiği ahlâkı hamîde dediğimiz bütün vasıflardır.

Yine Zuheyr b. Ebî Selmâ'nın şiirinde bu kelimenin daha engin bir anlamıyla karşılaşıyoruz⁷:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

Bir gencin yarısı onun sözleridir. Yarısı da onun engin gönlüdür. Eğer bunlar yoksa o, et ve kemik yığınının ibarettir.

Züheyr bir Ebî Sülmâ, bu beyitte bir gençteki olması gereken özelliklerden bahsetmektedir. Onun kalbi ve akli bir olmalıdır, lisanı önem arz etmektedir. Zuheyr, mullakasını kaleme aldığı anda yaşı seksenleri geçiyordu. Fakat özlem duyduğu bir gençlik vardır. Bu şekilde gençlere tavsiyede bulunmaktadır. Onun şiirlerinin Kâbe duvarına asılıp, binlerce Arap genci tarafından okunduğunu düşünecek olursak, Cahiliye devrindeki yüksek insani özelliklerin nesilden nesile nasıl geçtiğini anlayabiliriz. Buradan anlaşıldığına göre fütüvvet sahibi bir genç olmak için dil ve gönül şarttır. Eğer bir gençte her ikisi de olmasa o et, kemik ve kan yığınının ibarettir.

II. Kur'an-I Kerim'de Fütüvvet

Bilindiği gibi Arap dilinin birtakım hususiyetleri vardır. Bunlardan birisi belki de en önemlisi bazı kelimelerinin birden çok anlama gelmesidir. Yani şunu demek istiyorum. Fetâ kelimesi insanın bütün yüksek vasıflarını içinde barındırmaktadır. Gençlik, insan şahsiyetinin belirginleştirmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bundan dolayı da Arap toplumu gençlerinin yüksek vasıflara sahip oldukları takdirde gerçek genç, fütüvvete sahip olabileceklerini şiirleri yoluyla ilan etmişler ve duyurmuşlardır.

⁶ el-A'sâ, Dîvân, Muhammed Huseyn, Beyrut, 1974. s.59.

⁷ eş-Şentemerî, Şi'ru Zuheyr b.Ebî Sulmâ, nşr. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut 1970, s.29.



Kuran’da فتى ve فتية kelimeleri inançlı gençlere sıfat olarak verilmiştir. Kur’an’a göre bu tür gençler, doğru inancın sarsılmaz temsilcileridir. Onlarda insanları bu inanca sevk edecek güç ve kudret vardır. Günümüz deyimiyile onlar mücahid gençlerdir. Görüldüğü üzere kelimenin manası tamamen İslami bir hal almıştır.

Örneğin fetâ kelimesi, Ashâbı Kehf’in kıssasında şu şekilde geçer. “Hani bir grup genç, mağaraya çekilmişler ve : «Ey Rabbimiz! Bize kendi katından bir rahmet ver; işimizde doğruyu göster de bizi başarılı kıl» demişlerdi.”⁸

Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığı Kur’ân-ı Kerîm’in on sekizinci suresine, bu kıssanın önemi dolayısıyla **“Kehf”** adı verilmiştir. Sûrenin 9-26. âyetlerinde bildirildiğine göre, putperest bir kavmin içinde Allah’ın varlığına ve birliğine inanan birkaç genç, bu inançlarını açıkça dile getirip putperestliğe karşı çıkmış, taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten kurtulmak için mağaraya sığınmışlardır. Yanlarındaki köpekleriyle birlikte orada derin bir uykuya dalan gençler muhtemelen 309 yıl sonra uyanmışlardır. Bu süre Kur’ân-ı Kerîm’de, “Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar, dokuz da ilave ettiler” şeklinde geçmektedir.

Burada inanç birliği yapan gençlerden bahsedilmiştir. Bu genç topluluğu hakkı kabul eden kimselerden oluşur. Onlar, toplumlarındaki yaşlı insanların aksine hakkı kabul etmişler gençlerdir. Cenabı Hakkın, Hz. Muhammet (as)’a onları haber vermesi, gençlere dikkat çekmek içindir. Çünkü en dinamik ve en fedakâr ruhu taşıyan onlardır. Ona inananlar da ekseriyet itibarıyla gençlerden oluşmaktadır. Kureyş yaşlıları eski dinlerinde ısrar etmektedirler. Onlardan pek azı Müslüman olmuşlardır.

Yine Musa (as)’nın Hızır ile kıssasında fetâ kelimesi geçmektedir. “Hani Musa genç yardımcısına demişti: İki denizin birleştiği yere ulaşınca kadar gideceğim ya da uzun zamanlar geçireceğim. Böylece ikisi, iki (deniz)in birleştiği yere ulaşınca balıklarını unuttuverdiler; (balık) denizde bir akıntıya doğru (veya bir menfez bulup) kendi yolunu tuttu. (Varmaları gereken yere gelip) Geçtiklerinde (Musa) genç-yardımcısına dedi ki: ‘Yemeğimizi getir bize, andolsun, bu yaptığımız-yolculuktan gerçekten yorulduk.’ (Genç-yardımcısı) Dedi ki: ‘Gördün mü, kayaya sığındığımızda, ben balığı unuttum. Onu hatırlamamı şeytandan başkası bana unutturmadi; o da şaşılacak tarzda denizde kendi yolunu tuttu.’ (Musa) Dedi ki: ‘Bizim de aradığımız buydu.’ Böylelikle ikisi izleri üzerinde geriye doğru gittiler.”⁹

Buradaki feta kelimesi, “köle, hizmetçi” anlamına gelmektedir. O genç, yolculuk boyunca Hz. Musa’nın hizmetinde bulunmaktadır.

Hiç şüphe yoktur ki, “fetâ” kelimesi zımnî olarak “genç” anlamı taşımaktadır. Bir hükümdarın veya bir insanın kendi yanında genç bir hizmetçi bulundurması, o zamanki toplumda çok yaygın olan hususlardan birisidir. Çünkü genç, kuvvet ve olumlu şahsiyet sahibidir. Efendisi de işlerini görmek için onun yardımına muhtaçtır.

⁸ Kehf Sûresi, 10.

⁹ Kehf sûresi, 60-64.



Görüldüğü üzere “fetâ” ve “fetât” kelimesi köle ve cariye anlamlarına gelmektedirler. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: “Sizden hiç kimse başka birine: “Benim kulum, (عبدى) benim kadın kulum” demesin. Fakat “Benim gencim, benim genç kızım” desin. Bu durum bize, Hz. Peygamber (sav)’ın Kur’an üslubundaki genç kavramına sahip çıktığını, onu bütün anlamları ile birlikte yanındaki insanlar için kullandığını, kullanmayı tavsiye ettiğini göstermektedir.¹⁰

Görüldüğü üzere gerek Kur’an-ı Kerim’de gerekse Eski Arap Şiirinde fütüvvet kavramının isim şekli olan fetâ veya fetât insan ömrünün belirli zamanlarına izafe edilmektedir. Bu, insanın gücünün, canlılığının ileri safhada olduğu bir devirdir. İnsan ömrünün eşsiz bir dönemidir. Fütüvvet kelimesine mana ve lafız bakımında eklenen bir sıfat daha vardır. O fûrûsiyyet (süvarilik, ata binmek, savaşta at üzerinde kahramanlık göstermek)’tır. Ancak fütüvvette “sürekli hareket etme kabiliyeti, kendini feda etme meziyeti, kurt gibi düşmana ani saldırma inancı” gibi özellikler her zaman anlaşılmıştır. Bir genç kahraman olacaktır, ata binebilecektir, sözü ve özü bir olacaktır.¹¹

Yukarıda kısmen verdiğimiz Cahiliye şairi Tarefe’nin muallakasında fütüvvet denilince “şarap içmek, ata binmek, kadınlarla aşk u meşk yaşamak, hayatını eğlence ile geçirmek, bütün bunları yaparken hayatın gerçeklerinden kopmamak” anlaşıyor. Çünkü o günkü hayat felsefesi ile ilgili şu tanım yaygındı: *الحياة كنز ناقص كل ليلة* (Hayat her gün azalan bir hazinedir).¹²

İmru’u’l-Kays’ın hayat anlayışı da Tarefe’ninki gibidir. O, ölümü hatırladığı ya da başına bir sıkıntı geldiği zamanlarda hayata pişman gözlerle bakmamaktadır.¹³

Şair Lebîd de yukarıdaki şairler gibi hareket etmiştir. Hiçbir zaman kendisini çaresiz görmemiştir, kendisi koyu vermemiştir. Tabiatın zordan anladığını bilircesine ona karşı zor kullanmıştır. Ancak hayattan zevk almayı da ihmal etmemiştir. Nitekim onun şiirlerinde göze çarpan iki önemli husus vardır: Birincisi her zaman ve her yerde, her türlü şartlar altında bir aslan gibi hareket etmiştir. İkincisi de öldürücü çöllerde devesinin sırtında, vahşi ortamlarda atının üzerinde hareket etmekten geri durmamıştır.¹⁴

Bize göre o devirlerde yaşanan fütüvvet yazılanların, söylenilen şiirleri çok daha ileri bir noktadadır. Çünkü hayatın cilveleri, musibetleri bitmez tükenmezdir. Şairler, yaşlansalar da fütüvvetten geri durmamışlar, Arap gençlerini de her zaman yiğit olmaya teşvik etmişlerdir.¹⁵

¹⁰ Lisânu’l-Arab, فتى maddesi.

¹¹ Bk. Nûrî Hamûdî el-Kaysî, Muhâvelât Fî Dirâseti İctimâ’îl-Edeb, Bağdad 1994, 83; Omer ed-Dusûkî, 1966, s.25.

¹² Tarefe b. el-Abd, Dîvân, s.50.

¹³ İmru’u’l-Kays, Dîvân, s. 86-88, 240.

¹⁴ Bk. Lebîd b. Rebî’a, Şerhu Dîvân, Nşr. İhsan Abbâs, Kuveyt 1962, s.62.

¹⁵ Antere, Dîvân, Beyrut, 1966, s. 12.



III. Günümüz Arap Eserlerinde Fütüvvet

Ülkemizdekiler kadar olmasa da günümüz Arap yazarları fütüvvet konulu eserler yazmışlardır. Bunları şu şekilde sıralandırabiliriz:

1. Omer ed-Dusûkî (1966). el-Fütüvve İnde'l-Arab.

Eserinin ismi “el-Fütüvvetü İnde'l-Arab”dır. Bu eserde tarihten günümüze fütüvvet konusu işlenmiş, çöl hayatının gencin güzel ahlak sahibi olmasındaki yeri üzerinde durulmuştur. Ona göre çöl, insanı yaşamayı, iradeli olmayı öğretmektedir. Aklın ve kalbin birlikte işlediği insan tipini bize sunmaktadır.

2. Muhammed Recep En-Neccâr (1966). Fütüvvetü'l-Fityân ve'l-Ufûlu'l-Hadârî.

Bu eserde, Arap kabilelerinin kendi gençlerinden elde etmelerini ve hayatları boyunca tatbik etmelerini istedikleri sıfatlar dile getirilmektedir.

3. Ahmet Emin (1940). es-Sa'leketü ve'l-Fütüvvetü Fi'l-İslâm, Kahire.

Bu eserde Cahiliye devri iki genç sınıfı ele almış ve onların karşılaştırılmasını yapmıştır. Bunlar, fityân ve seâlike'dir. Fityan gençliği üst sınıfların çocuklarından oluşmaktadır. Seâlik ise fakir ve fukara çocuklardır. Ahmet Emin, burada çok önemli bir tespiti yer vermektedir: her iki grupta kahramandır, her iki grupta insanlara yardım etmektedir. Seâlik, baskın yapar elde ettiği ganimetleri, kendilerinin doğal bir vazifeleri olarak düşünen ve fakirlere verirler. Fityan ise, onlar da fakirlere yardım eder. Ancak bunları kendi faziletleri olarak sayarlar.

IV. Günümüz Araplarında Fütüvvet

Günümüzde fütüvvet anlayışı kısmen Suriye ve Yemen çöllerinde yaşayan Araplar-da görülmektedir. Ancak bizler, şehirlerde kaybolup gitmiş insanlarız. Maalesef, farklı kültürlerle de kapalıyız. Öteki dediğimiz şeylere, önyargılardan arınmış bir şekilde bakmıyoruz. Gördüklerimiz, bize gösterilen şeylerden ibaret kalıyor. İster Japonya'da ister Avrupa ve Arap devletlerinde olsun sanayi bakımından ileri ülkelerde yaşayan insanlar, geri kalmış ülkelerin insanlarına yukarıdan bakıyorlar. Yani kendi kültürel varlıklarını yüceltip, ötekini aşağılıyorlar. Üzülerken söylemeliyim ki; Arap ülkelerinde bazı aydınlar bile çöl kültürüne yukarıdan bakıyorlar ya da şehir kültürünün dışında, hiçbir şeyi umursamıyorlar.

Çoğunlukla yerleşik hayat sürenlere “Ehlü'l-meder” (Evde oturan, medeni), çöl hayatı sürenlere ise “Ehlü'l-veber” (Göçebe hayatı yaşayan Bedevî) denir. Yani ayırım, bu terimlerle yapılır. Bedevîler, hayatını çölde geçirir ve çölde sona erdirirler. Çöle ait anlamında onlara, “bedevî” denir. Bedevî, üzerinde bir şey olmadan kendisini, çöle arz eder. Çadırda kalır. Çadır, onunla çöl arasında bir engel teşkil etmez. Bedevîler, çiftçileri ve şehirde oturanları eleştirirler ve onlarla alay ederler. Duvarlarla ve kilitli kapılarla kendilerini korumaya aldıkları için şehir insanlarını, korkaklıkla itham ederler. Bu hususta derler ki: “Şehir ve köyde yaşayan insanlar, taş, toprak ve ahşap gibi şeylerle kendilerini



muhafaza altına almışlardır. Buna karşılık biz bedevîlerin zırhı, içimizdeki cesaret ve bedenimizdeki kuvvettir.” Bedeviler, bir yerde devamlı olarak kalmazlar. Doğanın tam içerisindeydirler. Doğa ile kendileri arasında engel, yoktur. Bedevî, doğanın içerisinde ağır şartlar altında yaşar. Bundan dolayı insanoğlunun büyük bir çoğunluğu, bu yaşam biçimini terk etmiştir. Rahat ve istikrarı tercih eden insan için çöl, elverişli bir yer değildir. Sadece bedevîler, çölü sevmişler ve çölde yaşamakta ısrar etmişlerdir. Geçmiş zamanlarda tercihlerinin bedelini ödemişler ve günümüzde de ödemektedirler.

Bedevîler, su ve otlak aradıkları için sürekli göç ederler. Ot, bedevîler için hayatın olmazsa olmazdır. Mülk sahibi olmadan yaşama alışkanlığı, bedevî kültüründe yer etmiştir. Devamlı bir şekilde göçme durumunda kalan insanlar, hayat için sadece zaruri olan şeylere sahip olurlar. Bu nedenle mülkiyet duygusu, onlarda zayıflamış olmalıdır. Aynı zamanda bedevîler, sahip oldukları şeylere değer vermezler. Onlar arasında şu söz, pek yaygındır: “Yer değiştirme ihtiyacı, bedevînin kanında vardır. Gördüğüm kadarıyla göç olgusu, ruhlarına yerleşmiştir. Yaratıcı ruha sahip oldukları, hayatlarının bütün safhalarında görülür.

Bedeviler, niçin kendi yaşamlarını geliştirmiyorlar? Bu sorunun onlar açısından cevabı, basittir. Çünkü kendi yaşamlarının mükemmel olduğuna, inanmaktadırlar. Onlar açısından kendi hayatlarında, noksan bir şey yoktur. Onların hayatına bir şey ilave etmeye ya da hayatından bir şey çıkarmaya çalışsanız, bedevîlerin yaşamını bozmuş olursunuz. Bu durumu, kısaca izah etmeye çalışayım. Bedevilerde yemek, oldukça basittir, hayatın devamı için bir vesiledir. Yemekte zevk almak ya da israf etmek, söz konusu değildir. İki çeşit yemekleri, vardır: Günlük yemekleri ve velîmeleri. (Düğün, sevinç, saadet ve her türlü merasim sebebiyle verilen ziyafet) Yemekleri, sabah sütü ve ekmekten ibarettir. İnsan, direkt olarak ot yemiyor, süte dönüştükten sonra onu yiyor. Bedevîler, bu basit yaşamları içerisinde ihtiyaç duydukları her şeyi elde ettiklerine inanmaktadırlar. Bu bakış açısı, inançlarından gelmektedir. Düşünceleri, bu şekilde yönlülmüştür. Velîme yemeği yani mensef¹⁶, Japon anlayışının üstünde, lezzetli bir yemektir.

Çölde birlikte yemek yediğim insanlardan bazı şeyler, öğrendim. Yemeklerde, belirli kurallara riayet ederler. Yemeye başladıkları zaman konuşmazlar. Süratli yerler ve yemek arası vermezler. Araplar da, bizim gibidir. Yemek yedikleri yer ayrı, sohbet ettikleri yer ayrıdır. Anladığım kadarıyla çölde yemek yeme davranışı, hayatın devamına yol açtığı için mukaddes bir faaliyet olarak görülür. Mensef, genel olarak misafir yemeğidir. Düğün, bayram gibi özel günlerde de pişirilir. Ev sahibi açısından, külfetli bir yemek türüdür.

Aba giyinmek, çöl hayatı için gereklidir. Bu giysi, aynı zamanda insana huzur verir. Bedeviler, kışları abanın altına, ferve (makbul hayvanların postundan yapılmış, kürk kaplı elbise) dedikleri bir giysi giyerler. Çok soğuk olduğu zamanlarda dahi bedevîler, bu kıyafetlerle yaz ve kış çölün ortasında, rahatlıkla uyuyabilir. Giysileri, onları soğuktan himaye etmek için yeterli olur. İşte bu basit iki yaşam kıyafeti içerisinde onlar, mutlu olurlar.

¹⁶ Mensef: Arapların milli yemeklerinden biridir. Kuzu etinin kurutulmuş eski yağ katığıyla pişirilmesidir.



Şu söz, onlarda çok yaygındır: “Çadır, büyük evimiz; aba, küçük evimizdir.” Bedeviler, kış mevsiminde yünden yapılmış çadırlarda, yaz mevsiminde ise pamuktan yapılmış çadırlarda kalırlar. Çadır, onları yağmurdan ve soğuk havadan korur. Şekli basittir, güzeldir, tertiplidir, ilave süse ve ziynete ihtiyacı yoktur. Çadırın güzelliği, basit olmasından ve işlevselliğinden kaynaklanmaktadır.

Çöl hayatı, prensipler üzerine kuruludur. Basit ve pratik bir şekilde, sürüp gider. Bedeviler; aynı kıyafeti giyer, aynı yemeği yer, aynı mekânda ve aynı çadırlarda kalırlar. Bir kişi bile, kuralların dışına çıkmaz. Onlarda yemek, mesken ve giysi, basittir ve mükemmeldir. Bedeviler, bunun bilincinde ve her şeyin mükemmel olduğu düşüncesindedirler. Bundan dolayı hayatlarında en ufak bir değişikliğe gitmeyi düşünmezler. Bedevilerin hayatı, iyi bir gözlemci için şaşılabilecek birçok sır, barındırır. Bedeviler, hayatını kolaylaştıracak alet ve edevat istemezler. Bizler ise yaşamlarında gelişme peşinde koşmak isteyenleri eleştiririz ve onları, tembel ya da geri kalmış insanlar olarak nitelendiririz. Hatta içimizde öyleleri vardır ki, doyma bilmezler ve eşya peşinde koşup dururlar. Eşyanın gerçek yüzünü görme kudretini, kendilerinde bulamazlar. Ne kadar çok şeye malik olsalar da asla memnun olmazlar. Eğer tutum ve davranışlarını dikkatli bir şekilde takip edecek olursak onların, ihtiyacı dışında pek çok şeyle kendi kendilerini kuşatmış olduklarını görürüz.

Modern insan, kendisini eşyaya kaptırmış, onlarla uygun bir seviyede yaşamı sürdürememektedir. Çöl hayatı bize, biz şehirlilerin tüketime boğulmuş insanlar haline geldiğimizi göstermektedir. Çöl hayatı, bizim gözlerimizi açmakta, bize zaruri ihtiyaca yönelmemiz gerektiğini ve toplumumuza egemen olan davranış biçimlerini eleştirmemizi söylemektedir. Şunu da belirtmek isterim ki onlar da, hayatlarına bazı yeni ilavede bulunmuşlardır. Bunlar içerisinde en çok göze çarpan, araba ve silahtır. Silah, kılıç ve mızrağın; araba da, devenin yerini almıştır. Bedeviler, hayatlarını sürdürebilmek için mi bu iki âleti, seçip almıştır? Bilmiyorum. Belki bu yenilik, görüldüğü kadar da basit değildir. Bu hususta, bir tarihçi ya da antropolog (insanbilimci) olarak konuşmak istemiyorum. Şunu söylemeye çalışıyorum. Bedevî kültürü, bütün insanî değerleri içine almaktadır. Bu da beni bedevilerin şahsiyetini öğrenmeye, sevk etmiştir.

Meşhur araştırmacı Cemal Hamdân, “*Şahsiyyetu Mısır*” kitabında şöyle demektedir¹⁷. “Bedeviler, duvarların ve kapalı kapıların arkasına saklanan şehir ve köy insanların, oldukça farklıdır. Tabiatla kucağında (kucak kucağa) yaşamakta ve sürekli olarak onunla bütünleşmektedirler.” Bunun sonucu olarak da bizden, oldukça farklı bir insan şahsiyeti ortaya çıkmaktadır. Çölde bedevilerin duyguları, çok uyanıktır ve aynı zamanda çok güçlüdür. Güçlü duygulara sahip olan bedeviler, aynı zamanda sabrı da çok iyi bilmektedirler. Fakat bu sabır, yerleşik hayat sürenlerin anladığı sabırdan oldukça farklıdır. İdrakimizi aşan, kudretimizin de fevkinde bir sabır türüdür. Bedevilerin sabrı, tabiata karşıdır. Onların sabrını görünce, şunu iyi anladım. Şehirde büyüyen biri olarak ben, onların kuvvetli sabrına sahip değilim. Sabahtan akşama kadar çadırdaki oturup yeryüzünün

¹⁷ Cemâl Hamdân, *Şahsiyyetu Mısır*, II, s.25.



serinlemesini, meltemin esmesini bekleyemem. Fakat bedevîler bekler. Biz, yetiştiğimiz kültüre, endüstrileşmiş toplumumuza bakarsak sanayinin bizi tabiatın zorluğundan uzak tuttuğunu, işimizi kolaylaştırdığını görürüz. Sanayi, bize kendimizi tabiata karşı koruyacak âletler vermiştir. Japonya’da duygudan bahsettiğimiz zaman, daha duyarlı insan tipini kastederiz. Fakat çölün şartları, insandaki o ince duyguyu, yok ediyor.

Abdurrahman Münîf, beş ciltlik “*Mudünü’l-Milh’in*” kitabının birinci cildinde, eşsiz bir insan şahsiyetinden bahseder¹⁸. Orada, “Mut’ibu’l-hezâl” (Eğlenceyi Yoran) diye bir kişiden bahsedilir. O, bedevî insanının ta kendisidir. O, sabırlı bir hayat sürmekten zevk alır, sabrı daha çok vermesi için de Allah’a yalvarmayı bir tarafa bırakmaz. Sonuçta başkasının yardımına ihtiyaç duymadan, hayatın zor şartlarına tek başına katlanır.

Bedevîlerin “sabır” bakışları, bizimkinden oldukça farklıdır. “Hayır” (iyilik) mefhumu için de aynı şeyler geçerlidir. Bu iki mefhum, onlarda bizim bildiğimizin ötesinde daha geniş manalar ifade eder. “Hayır,” bedevîlerde yağmur karşılığında kullanılır. Yağmur, onlar için en çok arzu edilen bir şeydir. Toprağı yeşerten, otu büyüten odur. Yağmur sayesinde ot, çoğalmaktadır. Biz, beşerin yağmurla ilgili Allah’a yalvarmasını anlamakta, güçlük çekmiyoruz. Fakat bedevîler, neden dolayı Allah’tan daha çok sabır, talep etmektedirler? Bunları anlamak, çok zordur? Bunlar gerçekten Budistlerin ve Şintoistlerin inançlarından, oldukça farklıdır. Müslümanlar, en yüksek gayretlerini gösterebilmek ve onları ortaya koyabilmek için Allah’tan sabır istemektedirler. Bu örnekler sayesinde, Japon inanç ve düşüncesinden oldukça farklılık arz eden İslam düşüncesini az da olsa anlama imkânı elde etmiş, bulunuyorum.

Çölde yaşayanlar için, iki önemli kavram daha vardır. Birincisi “sabır”, ikincisi “hile”dir. Çöl hayatında “hile”, çok önemli bir yere sahiptir. Çölde “hile” kelimesi, “tertip, tedbir ve takdir” manalarının üçünü de kapsamaktadır. Size bir örnek vermek istiyorum. Bedevî, takkesinin başında sağlam durması için onu, “ukkâl” denilen bir sarıkle sarar. Bunu, başka amaçlar için de kullanır. Sarığa aynı zamanda, uzun bir ip geçirir. Onu, ip olmadığına kuyudan su çekmek için kullanır. Hayatın beklenmedik problemleri karşısında, “hileli” bir insandır. Yani, her şeye hazırlıklıdır. Bütün ihtimali düşünmüştür. Bizde ise durum, farklıdır. Şirket görevlileri, bütün olasılıkları düşünür ve ona göre tedbir alırlar.

Yaşamsal kaynakların az olduğu ve insani ihtiyaçların birçoğunun karşılanamadığı coğrafi şartlar altında yaşamak zorunda kalan ya da böyle bir hayat tarzını tercih etmiş olan insanlar, kendileri için çevresel şartlara uygun bir hayat şekli, bulmak zorundadırlar. Şehirde yaşayanlar, yaşam standartlarını sürekli yükseltme eğilimindedirler. Birçok düşünür ve yazar bedevîlerin, temel ihtiyaç maddeleri ile yetindiklerini söyler. Biz, İbn Haldun’un insan ve devlet hakkındaki düşüncelerini, bedevîler hakkındaki görüşlerini bilmekteyiz.

Kur’an-ı Kerim’de, “Her şeyi sudan yarattık” şeklinde, bir ayet vardır. Her şeyin özünde, sudan kaynaklanan bir hayat vardır. Bu gerçeği suyun cimriliğine ve hayatın zorluğuna rağmen, derinlemesine ve gerçekçi olarak anlayan, bedevîler olmuştur. Aç olarak

¹⁸ Abdurrahman Münîf, *Mudünü’l-Milh*, I, s.60.



kapılarına gelen misafirlere, ziyafet verirler. Şehirlilerin aksine, kendilerine yaklaşanlara yakın dururlar. Kendilerine doğru bir adım atana, on adımla cevap verirler. Konuklara, merhaba derler. Misafirlere çok değer verirler ve onları memnun etmeden, evlerinden ayrılmalarına razı olmazlar. Bu şekilde, “cömertlik” vasfı kazanırlar. Cömertlik, onların başkaları ile gerçekçi ilişkiler kurmalarında ve dost olmalarında, açık bir çağrı olur. Selamlaşma, başkaları ile iletişimin temelidir. Bu şekilde egoistlik onlarda, olmaz. Şehirde insan, servetini kendinde tutar ve serveti sadece kendinin olarak görür. Bundan dolayı, başkalarından uzak durur.

Bir bedeviye, “Her şeyini kaybettiğinde ne yaparsın?” diye sorduğumuz zaman o, bize samimiyetle ve açık bir yüreklilikle, şu cevabı verir. “Sabrederim.” Bizler, cömertlik özelliğini Araplarda farklı şekillerde görmekteyiz. Bedevîlerde cömertliği, şerefle bağlantılı olarak buluruz. Bedevîlerin ahlâkı ile ilgili bir soru sorulacak olsa bunu, şu şekilde cevaplandırabiliriz. “Onların ahlâkı; ziyafettir, kendileriyle övünmektir, kendilerini ortaya koymaktır, cesarettir, uzletten (yalnızlıktan) uzak kalmaktır.” Bundan dolayı bedevîlerin, birbirlerinden gizlemek zorunda kaldıkları sırları, yoktur. Her bedevî, diğerini gayet iyi tanıır. Onlar hakkında şu sözüm, çok doğrudur. “Bedeviler, sırra önem atfetmezler ve aralarında gizli saklı bir şey yoktur.”

Bedevî, her bir günü, yeni bir gün olarak yaşar. Gününü, eski günün eseri olarak görmez. Gününü, gelecek günün belirleyicisi olarak düşünmez. Bu durumu yakından görmek için bedevînin hayatında, doğanın rolüne bakmak yeterli olur. Ancak bu şekilde, bedevînin hayatında bulunan o asıl sırrı, anlayabiliriz. Biz şehirliler çöle gittiğimiz zaman, aklımıza şu soru gelir. “Çöl, nasıl bir yer?”, “Huzur veriyor mu insana?” Bu gibi sorularla çölü anlamak, mümkün değildir. Bedevî, çölü hayatının bir parçası ve özü olarak görür. Çöl, bedevîye; kum fırtınası, kuraklık, yakıcı sıcak, dondurucu soğuk sunar. Bedevî, çölü kendi iradesiyle tercih eder, elverişsiz şartlarına aldırılmaz, tahammül eder. Doğaya karşı, onu ayakta tutacak bir şeyin var olması gerekir. Bu, bedevînin şahsiyetinden başka bir şey, değildir. Her gün nöbette, savaşa hazır bir nefer gibi teyakkuz halinde bir şahsiyet. Düşmanı ise, doğadan başkası değil. Sıradan geçen günlerde bile, gergin şura sahip bir şahsiyet. Ruhunda, hep bir teyakkuz ve hep bir gerginlik var. Bundan, asla usanmaz. Vakit geçirmek için teselli aramaz. Biz gibi değil, onlar. Sıkıntıdan korkmazlar, teselli aramazlar. Şehir insanı, rahat ister. Rahata kavuşunca gevşer, şımarır, tembelleşir. Bunun sonucu olarak çevresine dikkati, kaybolur. Şehir insanının davranışını, bedevînin davranışı ile karşılaştırmak, bizi hayal kırıklığına uğratar. Çünkü bu durumda, şehir insanının pek çok davranışının doğru olmadığını görürüz.

Şehir insanı da çöl insanı da zaman zaman zulme, maruz kalır. Şehir insanı, kendisini başkalarının himayesine bırakmıştır. Askerin, polislin yani devletin himayesinde yaşamaya, razı olmuştur. Bundan dolayı, yönetimden ve yönetim güçlerinden zulüm görür. Bedevîlerin durumu, böyle değildir. Onlar, bir başkasına karşı özgürlüğünü elde etmiş insanlardır. Sadece, doğanın zulmüne, rıza göstermişlerdir.

Kıtık yıllarında sahraya giden kişi, doğanın insanı ne hale getirdiğini ve ona nasıl zulüm ettiğini, gözleriyle görür. Kıtık yıllarında, bedevîlerin göç etmekten başka çaresi yoktur. Hatta kıtlık uzun sürerse bazıları, çölü tamamen terk etmek zorunda kalır. Şehir-



lere, yeni mücadele alanlarına dönerler. Şehir hayatı hoşlarına gitmese de buna, mecbur kalırlar. Fakat genel itibarıyla bedevîler, bütün olumsuz şartlar altında çölü tercih ederler. İnançlarına çok bağlıdırlar, ruhî iradeleri güçlüdür. Bundan dolayı, sağlam bir bünyeye sahiptirler. Onlarda yaygın olan, bir söz var. “Çöl, bedevîlere tevhit inancını öğretmiştir.” Yani doğanın sertliği, kalpteki inancı daima diri tutar. Kuraklıkta ve açlıkta duruşları, değişmez.

Kıymetli dostum Ebû Abdullah’ın, beş vakit namazını hiç kazaya bırakmadan senelerdir kıldığını, gördüm. Bundan, şunu öğrendim. Doğa, insanı maddi bakımdan güçsüz duruma düşürebilir ama ruhî bakımdan kişiyi güçlendirir, davranışını daha da mükemmel yapar. Önemli olan, kişinin gerçek bir bedevî olmasıdır. Biz çölü, - gerçek hürriyetin olduğu yer- anlamında kullanılan, tek bir kelimeyle yani “mutlak” ile tarif edebiliriz. Bedevî için “idare etmek”, “ortalama bir davranış göstermek” gibi kelimeler, yoktur. Bedevinin olaylara tahammül etmede, sabır göstermede ve insan dâhil her türlü varlığa karşı davranış göstermede, aşırı (olağanüstü, benzersiz, harika, muazzam, insanüstü) olması gerekir. Bedevî ya sonuna kadar var olacak ya da yok olup gidecektir. Bunun ortası bir seçim, onun için mümkün değildir. Bedevinin en çok önem verdiği şeylerden birisi de kuvvettir. Bedevî, önce Allah’ın kuvvetine inanır, ona hürmet eder. Sonra da kendi kuvvetine, inanır. Bedevî, kendi kuvvetiyle övünür. Bütün hayatı, kuvvetini göstermede geçer. Bilindiği gibi onlarda bir kabileye mensup olma, önem arz eder. Birçok nedenden dolayı istila hadisesi, onlarda yoktur yani yok olup gitmiştir. Ata binme, düşmana saldırma gibi birçok özellikleri, tarihte kalmıştır. Fakat doğa ile mücadeleleri, olduğu gibi devam etmektedir.

Çadırdaki bedevinin iki görevi vardır. Özgün iradesiyle misafirleri karşılamak ve düşmanlara karşılık vermektir. Saldırana karşılık veremeyen bir bedevî hem ailesi içerisinde hem de kabile içerisinde bütün şerefini kaybeder. Onlarda, “bizden biri, içerden biri, komşu” gibi mefhumlar söz konusudur. Yani himayelerine aldıkları, kendilerinden biri olarak gördükleri kimseye sonuna kadar sahip çıkarlar, himaye isteyen himayelerine alırlar. Komşularına karşı sorumluluk bilincinde, hareket ederler. Bizler de olmayan bu güzel hasletleri, bedevîlerin günlük hayatında görmek mümkün.

Bedevîler, zulme maruz kalan insanlardır. Fakat onlar isteyerek, bu zulme maruz kalmışlardır. Doğanın zulmüne meydan okumuşlar, onunla savaşmışlar ve bunun sonucunda ruhsal ve bedensel olarak kuvvet kazanmışlardır. Kanlarında göç vardır. Çöl sayesinde, zayıflıklarının farkına varmışlardır. Böylece, beşerin üstünde güç ve kudret sahibi bir varlığa inanmayı, öğrenmişlerdir. İnançları çok sadedir, saftır ve direktir. Mal peşinde koşan, mülkiyet arzularını alevlendiren kimseler gibi değildirler. Kuraklık, onlara şunu öğretmiştir; Mülkiyet arzusu, boş bir meseledir. Doğa, onlara şunu öğretmiştir; İhtiyaç peşinde koşmak, bir işe yaramaz. Su, ot ve ateş ortak bir mülkiyettir. Çünkü bunlar, Allah’ın mülküdür. Bu inanç, çölde çok yaygındır. Önemli olan mülkiyet değil, kullanım hakkıdır. Onları, kim kullanacak? Ne zamana kadar kullanacak?

Bedevîler, temel ihtiyaç ile yetinen insanlardır. Birikim diye bir şey, bilmezler. Eğer acil bir durumla karşı karşıya kalırlarsa; sabır gösterir, durumu düzeltmeye çalışırlar.



Düşmana karşılık verirler, misafirlerini kabul ederler, akıllıdırlar, rakiplerini bilirler, heyecanlı ve coşkuludurlar. Her zaman peşinden koştukları o yüksek inanç, “el-Meselu’l-A’lâ”dır. Dünyada, güzel bir örnek olma peşindedirler. Bu uğurda kendilerini feda etmeleri gerekiyorsa, hiç düşünmeden bunu yaparlar. Komşuluk haklarına özen gösterirler, soya hürmet ederler. Nesepleri ile ortaya çıkarlar. Bir soya mensup olmak onlar için, uzun bir tarihi göstermez. Çiftçilik gibi bedensel işleri, hor görürler. Ticaret yapmayı takdir ederler, gruplar halinde ticaretle uğraşırlar. Hürmet gösterdikleri, saygı duydukları büyükleri vardır. Kötü bir şey gördükleri vakit, hiç düşünmeden onu düzeltmeye ya da ortadan kaldırmaya çalışırlar. Şeref, inançlarının bir parçası haline gelmiştir. Hayat tarzlarını ve içinde bulundukları çevreyi, sorgulamazlar. Sonuç olarak onlar, bedevîdirler. Eşsiz, yüce başka bir kültürün insanıdırlar.

CAHİLİYE VE İSLAMİ DÖNEMDE FÜTÜVVET

الفتوة بين الجاهليّة والإسلام

FUTTUWAT BETWEEN PRE-ISLAM ERA
(JAHELIA) AND ISLAM



Prof. Dr. İhsan ED-DİK
En-Najah National University, Filistin
ihsan.deek@yahoo.com

أ.د. إحصان الديك
جامعة النجاح الوطنية-فلسطين



Özet

Hayatta olan diğer şeyler gibi kelimeler doğar ve gelişir. Fütüvvet kelimesini ele aldığımız, Cahiliye ve İslami dönemlerdeki gelişmelerini incelediğimiz zaman bunu daha iyi bir şekilde görebiliriz. Fütüvvet: “Güçlü genç” anlamına gelmektedir. Zamanla onun manasına birtakım yeni manalar da katılmıştır. Ancak Cahiliye toplumunda özel bir gençlik grubu için fütüvvet kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Fütüvvet denilen gençlik grubunu, Cahiliye devrinde diğer bir gençlik yapılanması olan gruptan ayıran birtakım hususiyetler vardır. O ikinci gurup da es-Sa’alik (serseriler, eyyamcılar, dilenciler)’dir.

İslami dönemde bu iki kelimenin manalarında birtakım değişimler görülmüştür. İki sosyal sınıf arasındaki farklar daha da büyümüştür, diğer insanların dikkatlerini daha da üzerlerine çekmiştir.

İslamiyet Arap toplumuna, daha sonra İslam toplumuna onları diğer toplumlardan ayıran birçok yeni özellikler katmıştır. İslamiyet orijinal bir İslam medeniyeti vücuda getirmiştir. Bunların başında sosyal teşkilatlanmalar yer alır. Bu sosyal teşkilatlardan birisi bizim şu anki konumuzu oluşturur. O da Cahiliye ve İslami devirdeki Fütüvvet ve onda gözlemlenen gelişmelerdir.

Bildirimizde Fütüvvet kelimesinin Cahiliye devrindeki anlamını, o kelimeyle bağlantılı olarak fütüvvet denilen bir gençlik yapılanmasının ortaya çıkışını, fütüvvet gençliğinin doğuşunu, onu diğer toplumsal sınıflardan ayıran özellikleri, bu sınıfın oluşmasında İslamiyet’in tesirini, sınıfın özelliklerini, Sûfî ortamlarda fütüvvet gençliğinin ortam bulmasını, Abbasî Halîfesi en-Nâsır Li-Dînillah (öl. 622 h)’i bu sınıfı siyasi ve sosyal yapı içerisinde teşkilatlandırmaya zorlayan sebepleri ele alacağız.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvett, İslam Öncesi, İslam.

Abstract

There is no doubt that the vocabularies in the language arise and develop through the ages of history like all things in life do. Those who follow the emergence and the evolution of the word Futuwat between the pre-Islamic and Islamic times reassure to that. The word Futuwat basically means the young youth. Then other characters are attached to it, which made it applicable to a special category of young people in the pre-Islamic society. The meaning differed clearly from a second category that emerged in the pre-Islamic society, namely the Sa’alik.



In the Islamic era, the meaning of the two words evolved, making the distinction between the two of them and the social groups noticeable, and the difference between them became large.

Islam enriched the Arab society, and then the Islamic society with many qualities that made it distinct from the other societies that clearly made up it. it could create an Islamic civilization, distinguished in many of its manifestations, some of which are the social formations, which are the focal point of this research: The Futtuwat and its evolution between pre-Islam era (Jahelia) and Islam.

In this research, I will talk about the meaning of the Futtuwat in the pre-Islamic era, the emergence of the class fot Futtuwat towa, what distinguished it from other groups of society, and then the impact of Islam on restructuring this category, determining its characterizations and development in the Sufi framework, and then the reasons that prompted Abbasid caliph Al-Nasser Ledeenallah (622 H) to reshape this category and organi-ze it within a special social and political framework.

Keywords: Futtuwat, Pre-Islamic, Islam.

Fütüvvet Gençlik Örgütlenmesinin Ortaya Çıkışı

Tarih boyunca dil bir kaynak olmaya, var olmaya, çerçeve olmaya, sistem olmaya devam etmiştir. Dil insanın dünyadaki yerini belirleyen bir araçtır. İşte bu da eskiyeni, Arap olan olmayan her insanı onu araştırmaya, birtakım teoriler ve yaklaşımlarda bulunmaya sevk etmiştir. Böylelikle araştırmacılar dilin anlaşılmasında en yüksek noktaları zaman zaman yakalamışlardır. Çünkü kullandığımız dili öğrenmedikçe, öğretmedikçe, birtakım sosyal hadiseleri ne anlamamız ne de anlatmamız mümkündür.

Bir dili anlamanın en iyi yolu, her şeyden önce dilin hafızaya yerleşen bir nizam olduğunun bilinmesidir. O aynen insan gibidir. O aynen tarih gibidir. O, diğer bilime ve düşünceye ait kurallar gibidir. İşte bu hafıza dil hafızasıdır. Kaynağını kültürel, sosyal, fikri ve ve ilmi muhtelif karışık olan veya olmayan unsurlar oluşturur, dil onlardan beslenir. Bir kelimenin manasını, o kelimeyi sosyal yapılardan soyutlayarak sadece sözlükler yardımıyla ortaya koymamız mümkün değildir. Elbette kelimeler ve onların mefhumları önemlidir. Öte yandan sözlük çalışmalarının kelimelerin mefhumlarını ortaya koymadaki eksiklikleri, sözlük çalışmalarının azalmasına yol açar. Böylece ilmi, sosyal, tarihsel ve psikolojik alanlarda kelimeler üzerindeki çalışmalara kısaca değinmiş olduk.

Cahiliye Devrinde Fütüvvet

Çöldeki zorlu yaşam, kuraklık Cahiliye toplumunu çevrenin zor şartlarına uyum gösteren ahlaki bir yapıya zorlamış, çöl insanına yeni nitelikler kazandırmıştır. Bunların başlıcaları savaş zamanlarında kabilelerini himaye etmek, mukaddeslerini korumak,



çadırlarına gelenlere ikram etmek, sığınanı himayeleri altına almak, uyanık ve basiretli olmak, görüşü keskin olmak, zinde durmak, etrafı iyi görmek ve bilmek, görüşü keskin olmak, aklını iyi kullanmak, yumuşak olması gerektiği yerde yumuşak olmak, başkalarını kendisine tercih etmek, sır tutmak, zulmü engellemek, silahlı bir şekilde ata binmektir. Ata silahlı bir şekilde binmeleri insanları korkutmak için değil, gösteriş için değildir.

Fütüvvet kelimesinin sözlük anlamına baktığımız zaman, onda cömertlik, kuvvet, vakar, çöl şartlarından elde edilen büyük bir akıl anlamlarının bir arada bulunduğunu görürüz.

Eski Arap şiirinde fütüvveti tasvir eden açık birtakım anlatımlar, tasvirler yer almaktadır. Bu anlatımlarda insanın hem ruhi ve hem de maddi yapısı verilmektedir. Vücut sağlığı, kuvvetli olması, sağlam kafa, sağlam akıl vs. gibi.

Düreyr b. Es-Simme Yezid b. Abdulmedân'ı methettiği şiirinde şöyle demektedir:

Onunla savaşa tutuştuklarında, onu yenemezler. Onun önüne bir koç çıkardıklarında o koça kafa tutar, onu yener.

İnsanlar ona geldiklerinde, onları rezil etmez, rezil rüsvay kılmaz. Boynuzu olan karşısına çıksa da onu yener.

Bu genç, onların genci, bu genç onların üstünlüğüdür. Eğer o bir çömleğin içine bağırırsa, çömlek sese gelir, sesini yankılar.

Evs b. Hacer, Fudalebîr Kelde hakkındaki mersiyesinde şöyle diyor:

O, cömertlik, kahramanlık, kararlılık ve kudret sahibiydi.

O çok zeki bir insandı, gördüğü insanı anında tanırdı. Görmediği insanı, keskin zekâsı ve hisleriyle görmüş gibi doğru bir şekilde tasvir ederdi.

Konukları için bir şeyleri kurban etmekten asla geri durmazdı. Cömertlik onu öldürmedi. Cömert olması, onun hatırasını hala içimizde yaşatmaktadır.

Züheyr bir Ebî Sülmâ, muallakasında bir genci şu şekilde tasvir etmektedir:

Bir gencin yarısı onun sözleridir. Yarısı da onun engin gönlüdür. Eğer bunlar yoksa o, et ve kemik yığınınından ibarettir.

Züheyr bir Ebî Sülmâ, bu beyitte sadece gence ait lisanının fesahatinden, aklının yüceliğinden, gönlündeki hikmetten bahsetmiş olması, onun şahsiyetinden haber vermek içindir. O bunlarla şahsiyet sahibi olmak için döneminde gerekli olan hikmet, akıllılık, zekiliğe vurgu yapmaktadır. Züheyr, bu mullakasını kaleme aldığı anda yaşı seksenleri geçmiş bulunuyordu.

Tarefe'nin şahsiyetinde, fütüvvet ve şiiriyet bir arada toplanmıştır. Bu durum, onu Cahiliye devrindeki fütüvveti en güzel bir biçimde şiirlerinde dile getirmesine yol açmış-



tır. Tarefe öyle bir gençtir ki, kabilesi ne zaman ondan yardım dilese, o onlara lebbeyk diye cevap vermektedir. Onların yardımına koşarak gitmektedir. O şiirinde şöyle der:

Kavmim, "İçinizde genç olan kim var?" diye seslendiklerinde beni kastettiklerini düşündüm, hemen koştum.

Ürkek ve korkak davranmadım. Ne zaman yardım istediklerinde bir grup insan kimliğine büründüm ve koştum.

Her kabile kendi gençlerinin kahramanlığına ihtiyacı vardır. Gencin de kendi kahramanlığına ihtiyacı vardır.

Genç kabilesinin yüce meclisine devam ettiği gibi, içki ve eğlence meclislerine de devam etmektedir.

Beni kavmim arasında ararsan bulursun. Meyhanelerde beni yakalamak istersen yakalarsın.

Devamlı içerim ben. Zevkim içki içmektir. Varım yoğum, hayatımın asıl gayesi şans, şeref ve şaraptır.

Bu üç şey benim hayatımda olmasaydı, kim gelirse gelsin onun karşısına çıkmazdım.

Bu şiirlerden anlaşılacağı üzere Cahiliye devrinde güç ve kudret kabilecilik ruhuna ve gençlerinin güç ve kudretine dayanmaktadır. Cahiliye insanların zor yaşamları, dünya zevklerinden istifade etmek isteyen gençler için bir engel teşkil etmemiştir. O gençler ki, güç ve kudret sahibidirler, gençliğinin baharındadırlar, gençlik lezzetlerinden istifade edecek durumdadırlar. Burada biz şunu açık bir şekilde söyleyebiliriz ki, o günkü gençler, hayatı ve önlerinde duran gençlik nimetlerini sevdikleri gibi, aynı zamanda da kabilelerinin başarısını sevmekte ve kabileleri için seve seve ölüme koşmaktadırlar.

Cahiliye devrinde şarap ve eğlencelerin toplumun köklü geleneklerinden biri olduğu aşikârdır. O çağ içki ve eğlence çağıdır. Fütüvvet gençliği ile seâlik gençliğini ayıran en önemli unsur, içki ve eğlencedir.

Seâlik, Cahiliye devrinde doğmuş sosyal bir gençlik grubudur. Kabile nizamına karşı olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal adalet peşindedirler, insanlar arasında mutlak eşitliğe inanmaktadırlar. Seâlik de o zamanki gençlerin taşıdıkları kabilesel özellikleri taşımaktadırlar: Cömertlik, zor durumda olana yardım etmek, zulme karşı durmak, sır tutmak ve daha nice övülen değerler. Fakat seâlik gençlerini toplum içerisinde diğerlerinden ayıran özellikler bunlar değildir. Gençler, asilzadelerin evlatları iken seâlik fakir fukaranın çocuklarıdır. Onların hayatları diğerleri gibi kolay bir şekilde kazanılmamaktadır. Hayatlarında gasp ve soygun vardır, sonra da elde ettikleri ganimetleri adil bir şekilde bölüşme yer alır. Aralarındaki diğer önemli bir fark ise, fütüvvet gençleri insanlara yardım ediyorlar, bunu yaparken kendilerini hep asilzadeler olarak takdim ediyorlar. Seâlik gençleri ise, onlar da muhtaçlara yardımda bulunuyorlar, fakat bunu yaparken kendilerini onlardan biri olarak görüyorlar. Söz buraya gelmişken şunu demek istiyorum. Fütüvvet gençleri



iyilik yaparlar, bunu kendilerinin faziletleri olarak görürler, seâlik ise yaptıkları iyilikleri kendilerinde olması gereken tabii bir durum olarak telakki ederler.

Dediğimiz gibi Cahiliye devrinde içki ve eğlence toplumun köklü geleneklerinden biridir. Ancak gençler içki içseler de, eğlencelere gitseler de, kendi ailesine, kabilesine hizmette bir birleriyle yarışmaktadırlar. O devirdeki şiirler bize bunu açık bir şekilde göstermektedir.

İsmi bilinmeyen bir şair şöyle demektedir:

Fütüvvet gençliği sadece sabah ve akşam içki meclislerine gidip gelenlerden oluşmamaktadır.

Fütüvvet gençliği, düşmana zarar vermek ve dosta fayda vermek için hareket edenlerdir.

Bu şiir de, bize içki ve eğlencenin Cahiliye devrinde gençler arasında çok yaygın olduğunu göstermektedir.

Konuyu dil açısından ele aldığımızda Cahiliye devri kelimeleri içerisinde içki ve kumar kavramlarının çokça yer aldığını görmekteyiz. Bunlara örnek olarak: “el-Fütüvvet Kadehu’ş-Şuttâr(Gençlik, hırsızlık kadehidir)”, “Genç içerse genç olur”, “Gençlik içki içmenin ölçüsüdür”, “Gencin gençliği, içtiği şarapla ölçülür”.

Diğer yandan bu gelenek, Emevî ve Abbâsî asırlarında da aynen devam etmiştir. İslam’ın başlangıcında yeni gelen dinle meşgul olmalarından, yeni dinin içkiyi haram saymasından, içki içenin büyük günah işlediğini ileri sürmesinden dolayı az da olsa kaybolmaya yüz tutmuş, fakat çok geçmeden tekrar canlanmıştır.

Biz açık bir şekilde görüyoruz ki, Cahiliye gençliğinde yüce fitri bir ahlak söz konusudur. Zira onlarda şeref, cömertlik, şecaat, ahde vefa, zayıfı himaye etmek, affetmek, zoru başarmak, zorluklara talip olmak vb. özellikler ağır basmaktadır. Tylor şöyle demektedir: “İlkel toplumlardaki insanlar, yüksek bir ahlaki seviyede yaşamaktadırlar. Bu bizim ciddi bir şekilde dikkatimizi çekmektedir. Bu fitri ahlak ya da tabii ahlak dediğimiz şeydir. Hiçbir din, çağdaş toplumlarda insanlar üzerinde yüksek bir ahlak oluşmasını sağlayamamıştır. Öyle anlaşıyor ki, semavi dinlerin insanların birbirleriyle olan münasebetlerinde çok etkili olmuyorlar. Allah korkusu da bunu istenilen bir seviyeye getirmiyor”.

Sadru’l-İslam’da Fütüvvet

İslamiyet, Cahiliye devrindeki insanların güzel ahlakını ve güzel davranışlarını tamamlamak için gönderilmiştir. Şu konuda şüphe şoktur ki, Cahiliye devrindeki fütüvvet ahlakı, İslam tarafından kabul görmüş, çeşitli ayıklamalardan geçirildikten sonra fert ve kabile bağlarının yanı sıra onlardan daha etkili olan inanç bağı ile insanları birbirine bağlamıştır. İslamiyet semavi bir dindir. Bütün insanlığa gönderilmiştir. İlk Müslümanlar, bütün şehir ve köylerde inançlarının yayılması için gayret göstermişlerdir. Bunun için de gençlerin enerjisine, ahlakına, özverisine ihtiyaç duyulmuştur. Cahiliye devrinde yaşayan



insanlar, Müslüman olunca İslam mücahidi durumuna geldiler. Yeni dini benimseyip, ona dört elle sarılıp, onun dünyaya yayılması için büyük uğraş verdiler.

Cahiliye devrinde fütüvvet denilen gençlik, kabilesine karşı üstün sorumluluk bilinciyle hareket etmekteydi, İslami devirde ise, dini mesajı taşımak, diğer bütün gençlerden ona sarılmaları için uğraşı vermek şeklinde kendisini göstermiştir. Bundan dolayı fütüvvet gençleri Sadru'l-İslam'da önemli bir değişim yaşamışlardır. Çünkü kabilevi anlayıştan uzaklaşmışlar, inançta kardeş olmuşlardır. Bu büyük bir sosyal ve kültürel değişimdir. Mahalli olmaktan çıkıyorlar. Küresel gençler haline geliyorlar. Ancak fedakârlıkları itibarıyla Cahiliye gençlerinden ayrılmıyorlar.

Kur'an'da birçok yerde *فتى* ve *فتية* kelimelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Onun kullanımı, yani siyakı o zamana kadar gelen dil kullanımından biraz farklılık arz eder. Fetâ kelimesi, Ashâbı Kehf'in kıssasında geçer. Orada bir grup gençten bahsedilir. Dinleri sebebiyle kavimlerinden kaçarlardı. Çünkü kavimleri inançları sebebiyle onları öldürmek istemektedirler. Bir dağda bir mağaraya gizlenirler. Cenabı hak şöyle der: "Biz sana onların hikâyesini doğru bir şekilde anlatıyoruz. Onlar Rablerine inanan bir grup gençteler. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık"

Buradaki fetâ kelimesi, gençler anlamındadır. Bu genç topluluğu hakkı kabul eden kimselerden oluşur. Onlar, toplumlarındaki yaşlı insanların aksine hakkı kabul etmişler gençlerdir. Cenabı Hakkın, Hz. Muhammet (as)'a onları haber vermesi, onun risaletini doğrulamak içindir. Çünkü ona inananlar da ekseriyet itibarıyla gençlerden oluşmaktadır. Kureyş yaşlıları eski dinlerinde ısrar etmektedirler. Onlardan pek azı Müslüman olmuşlardır.

Yine Musa (as)'nın Hızır ile kıssasında fetâ kelimesi geçmektedir. Buradaki feta kelimesi, "köle, hizmetçi" anlamına gelmektedir. O genç, yolculuk boyunca Hz. Musa'nın hizmetinde bulunmaktadır. Bu konudaki âyet-i kerîme şu şekildedir: "Musa, yanındaki kendi gencine şöyle demektedir: İki denizin buluştuğu yere gelinceye kadar ayrılmayacağım. Veya bir süre daha devam edeceğim". Onun Hz. Musa'nın hizmetçisi olduğuna dair ayette geçen şu kelimedir: "(Ey Genç) Hadi bakalım bizim öğlen yemeğimizi getir"

Hiç şüphe yoktur ki, "fetâ" kelimesi zımnî olarak "genç" anlamı taşımaktadır. Bir hükümdarın veya bir insanın kendi yanında genç bir hizmetçi bulundurması, o zamanki toplumda çok yaygın olan hususlardan birisidir. Çünkü genç, kuvvet ve olumlu şahsiyet sahibidir. Efendisi de işlerini görmek için onun yardımına muhtaçtır.

Görüldüğü üzere "fetâ" ve "fetât" kelimesi köle ve cariye anlamlarına gelmektedirler. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: "Sizden hiç kimse başka birine: "Benim kulum, benim kadın kulum" demesin. Fakat "Benim gencim, benim genç kızım" desin. Yani "Benim hizmetimde bulunan kimse" desin. Sanki de Peygamberimiz, kulluk kelimesinin Allahın dışındaki kimselere kullanılmasını uygun görmemiştir.

Aynı şekilde Kur'an'da, Hz. İbrahim (as) için fetâ kelimesi bir sıfat olarak kullanılmıştır. Allah u Teâlâ şöyle demektedir: "Dediler ki: Bizim ilahlarımıza bunu kim yaptı?"



Bunu yapan kimse zalimlerdenidir. Dediler ki, biz bir genç duyduk, ona İbrahim diyorlar”.

Şu açıkça görülmektedir ki, fetâ kelimesi İbrahim (as)’a bir sıfat olarak kullanılmıştır. Önceki ayetlerdekinin aksine fetâ kelimesi kendi kavimlerinin sözü olarak Kur’an’da zikredilmiştir. Bu kelime, Allah’ın İbrahim’e bir hitabı, bize verdiği bir haber değildir. Burada şu soruyu sormamız gerekmektedir: Kur’an-ı Kerim’de fetâ kelimesinin kullanımında bir değişiklik olmuştur. Bu kullanım da müşriklerin hitabı olarak gelmiştir.

Kur’an’da İbrahim (as)’a sıfat olarak kullanılan fetâ kelimesi müfessirlere göre “genç” anlamına gelmektedir.

Evet, burada “fetâ” kelimesi, genç manasına gelmektedir. Fakat o sıradan bir genç değildir. O, kavminin dinine karşı çıkan bir gençtir. O, tevhid dinine çağırان bir gençtir. O, insanların ilah olarak kabul ettikleri putlara ibadeti reddeden, onlara düşmanlık besleyen bir gençtir. Onun eliyle putlara zarar verilmiştir.

Kavminin, İbrahim (as) hakkında “genç” diye hitap etmiş olmaları, onun yüceliğini, kuvvetini ikrar anlamına gelmektedir. İbrahim (as), onların ilahlarına hücum eden sıradan bir genç değildir. Belagat bakımından burada öne çıkan husus, fetâ kelimesinin onun şecaatine delil olduğudur.

Özetle Sadru’l-İslam döneminde fütüvvet anlayışı birtakım özellikleriyle aynen devam etmiştir. Bu özellikler ata binmek, şecaat ve cömertliktir. Ona ilave olarak gelen önemli bir özellik ise, kabilevi değil de inanca dayalı bir birlikteliktir. Tarih kitaplarına baktığımız zaman İslami fetihlerde genç ağırlıklı olan sahabenin şecaat ve savaşıllığının öne çıkmasıdır. Yani sahabe kahraman insanlardan oluşan bir topluluktur. Onlara Üsdü’l-Ğabe (Ormanların Aslanları) denilmektedir. Buna karşılık olarak o devirde eğlence, hırsızlık, arsızlık, içki içmek azalmıştır. Bu özellikler Cahiliye devrinde toplumda çokça yaşanmakta olan hususlardır. Bunların hepsi, İslam şeriatı tarafından yasaklanmıştır. İslam Allah’tan başkasına kulluğu yasaklamış, bundan dolayı kul (abd) kavramı yerine fetâ kelimesi geçmiş, o da Cahiliye devrinde taşıdığı özellikleri yukarıda dediğimiz değişikliklerle birlikte kendisini göstermiş ve toplumsal bir geçerlilik haline gelmiştir.

Emeviler Devrinde Fütüvvet

Emeviler devri ciddi siyasi ihtilaflara şahit olmuştur. İhtilafların kaynağı siyasi ve dinidir. Daha ziyade hilafet etrafında cereyan eder. İhtilafın kaynağı hangi tarafın hilafete daha hak sahibi olduğu hususunda düğümlenmektedir. Yani ilahi şeriat siyasi bir yapıya bürünmüştür. Bu mücadelelerin sonunda Ümeyye oğulları hilafeti ele geçirmişler.

Bu tarihi hadiseler içerisinde o devirle ilgili şu an itibarıyla bizi ilgilendiren husus, fütüvvetin yeniden ihya edilme çalışmalarıdır. Fütüvvet siyasi guruplaşmaların bir sonucu olarak bu devirde ortaya çıkmıştır. Emeviler devrinde ortaya çıkan diğer gençlik kuruluşları da Şia gençler topluluğu, Haricî gençler topluluğudur. Bu iki akım, Sıffîn (h.37) ve Alib. Ebî Tâlib ile Muaviye b. Ebî Süfyân arasında cereyan eden tahkim hadiselerinden sonra ortaya çıkmışlardır.



Şîî ve Haricî fütüvvet gruplaşmaları, itikadi olarak ortaya çıkmıştır. Her iki grup da kendi itikatlarının dışındaki diğer Müslümanların inançlarının batıl olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onların bu inançları Arap şiirine de yansımıştır. Her iki gruba mensup şairler itikatları doğrultusunda kendi kahramanlıklarını dile getirmişlerdir.

Haricî bir şair olan aynı zamanda yiğitliği ve baskıncılığı ile öne çıkan Tirimmah b. Hakîm şöyle demektedir:

Ben savaşın oğluyum, Beni savaş yetiştirdi. Ben savaş içerisinde yaşlandım.

Zorluklar beni zorladı. Dişimi tırnağa taktım.

Asla mağlup olmadı, geri durmadım. Mızrağımın ucu asla zayıf olmadı.

Deki: savaşçılar nerede? Musibetler nerede? İşleri üstlenip ileri koşanlar nerede?

Şîa mezhebi, Hüseyin (r.a.)'ı kendi gençlerinin başı olarak görmektedir. Hemen hemen bütün Şîa'ya mensup şairlerin şiirlerinde Hüseyin'den "genç" diye bahsedilir ve ona mersiyeler yazılır. Şairler, bu mersiyelerinde onun gençliğini, yiğitliğini, İslam'a sahip çıkmasını, kendisini bu uğurda feda etmesini, onun feryadını, onun öldürülmesi ile Müslümanların yanıp tutuştuğunu dile getirmişlerdir.

Fatimî Temîm b.el-Muizz Li Dînillâh Hüseyin'e mersiyesinde şöyle demektedir:

Müslümanların savunmasında büyük bir set olan Kerbela'daki büyüklerimiz içime oturdu.

Onlar savaşta geri adım atmadılar; susuz olarak öldüler. Düşman karşısında korkuya kapılmadılar. Yerlerinde dik durdular. Mertçe dövüştüler.

Beni yakan şey, Hüseyin'in ve diğer Müslümanların öldürülmesidir. Ona düşmanlık yapanlar iki cihanda da rezil rüsvay olsunlar ve mutluluktan uzak kalsınlar!

Tarihi vakalara baktığımız zaman, dini akidelerinin davranışlarına çok yansıdığını görüyoruz. Yine görülmektedir ki, dini akideleri uğruna her türlü fedakârlığı yapmakta dırlar ve inançları uğruna ölüme koşmaktadırlar. Burada şu soruyu sormamız gerekiyor: Bir genci inançlardan başka harekete geçiren, seve seve canın vermesine yol açan başka bir şey var mıdır?

Toplum içerisinde bu büyük siyasi çalkantıların sonucu, dini bölünmeler ortaya çıkmış, Şîî ve Hâricî gruplaşmalar, kısa bir zaman içerisinde gençlik teşkilatlarına dönüştü, kurumsallaştılar. Bunların hepsi kendilerinin gerçek Müslüman olduğunu iddia ediyorlardı. Ancak fütüvvet adı altında en görkemli teşkilatlanma, sufiler içerisinde oldu. Fütüvvet adı altında askeri yapılanma ise, Abbâsî Halifesi Nâsır Li Dinillâh döneminde oldu.

Yukarıda değindiğimiz gibi Abbasiler devrinde fütüvvet adı altında dini yapılanmaların yanında aynı tarihlerde Cahiliye devrindeki eğlence, içkiye düşkün, eğlenceyi tercih eden gençlik yapılanmaları da iyice gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Irak'ın Hîre ve Kûfe şehirlerinde böyle iki grup ortaya çıktığı görülmektedir. Onların dinleri eğlence, şarap,



şarkı idi.

Huneyn el-Hîrî'nin şiirleri bize bunu açıkça göstermektedir. O, Hristiyan bir şarkıcıdır. Hişâm b. Abdulmelik'in devrinde yaşamıştır. Kendisi şarkı yazan ve söyleyen birisidir. O, Hîre şehrini şu şekilde vasfetmektedir:

Ben Huneyn! Benim evim Necef'tir.

Ben şarap dolu sürahiden kaseyle içerim.

Erkenden kahvemi doldururum.

Çanak çömlek dolu Yahudi evinde.

Hayat insanı yorar. Benim evim ise bolluktur.

Benim başıma kutluk ve sıkıntı hiç gelmedi.

Onunla ilgili diğer bir rivayete göre, Huneyn Hîre'ye meyve taşıyan bir köleydi. İnsanlara karşı son derece yumuşaktı. Gençlerin kulübüne, kumar, saz ve eğlence yerlerine reyhan getirdiği bir gün, gençler onun şıklığını, albeniliğini gördüler ve kendi yanlarına aldılar. O, da onlardan birisi oldu, hatta zamanla onların en seviler sayılan kişisi haline geldi. Şarkı dinlemeyi severdi. Saatlerce kendisini şarkıya verirdi.

Öyle anlaşılıyor ki, lehv ve eğlence daha çok Emevi devri Hristiyan ve Yahudileri arasında yayılmıştır. Ancak lehv ve eğlence, bazı Müslüman gençler arasında da görülmüştür. Ancak bu eğlence yerlerinin sahipleri, işletmecileri hep Hristiyan ve Yahudilerden oluşmuştur. Ebû Nüvâs'ın şiirlerinden bunları anlıyoruz. Emevi ve Abbasi devletleri birer İslam devletleridir. Onların, Müslümanlar için Hanut denilen içki ve kumar, eğlence yerlerine izin vermeleri mümkün değildir. Çünkü İslamiyet bunları yasaklamıştır. İslam toplumu, diğer insanları da himayeleri altına aldığı anda, onları hür bıraktı. Onlara kendi dinlerinin helal gördüğü şeyleri yasaklamadı.

İçki ve eğlenceye dayalı genç toplulukları Abbasi devrinde de varlığını sürdürmüştür. Ebû Nüvâs, arkadaşlarıyla birlikte bu mekânlara giden tanınmış şairlerden birisidir. O, kendisini eğlenceye vermekten geri tutmamıştır:

Gençler gecenin yıldızları gibidir. Onların yüzleri yoğun bulutlar için lambalar gibidir, kâseleri parlaktır.

Gece cehennem haline geldiğinde, hayat onları zorla iştret meclislerine sevk eder.

Hanutun sahibinin kapısına gittim. Gece tik ağacı gibi üzerimizi örtmüştü.

Kapısın çaldığımda bu onu korkuttu. O korku ile ümit arasında şöyle dedi:

Kim O? Dedim ki: "Bir genç geldi. O zevkinin dışında başka bir şey için eğilmez".



Sufler Nezdinde Fütüvvet

İslam tasavvufu insanlara, Allah’a ulaşmak, ona tanımak ve onu bilmek için bir metot ortaya koymuştur. Allah’a ulaşmanın yolu ubudiyettir, menhiyyâtтан uzak durmaktır, nefsi terbiye etmektir, kalbi her türlü kinden temizlemektir.

Tasavvufta birtakım mertebeler ve makamlar vardır. Esfâr denilen kitaplarda bunlar yazılmıştır. Onlar hakkında pek çok şerh yazılmıştır. Tasavvufî mertebelerden birisi de fütüvvettir.

Kuşeyrî Risâlesi’nde müellifi olan İmam Ebu’l-Kâsım el-Kuşeyrî, fütüvvet adı altında ayrı bir bölüm ayırmıştır. Ona göre genç, bütünüyle Allah’ın emrinde olmalıdır. Fütüvvet için çeşitli tarifler getirmiştir. Bunlar: kardeşlerinin kusurunu görmemezlikten gelmek, kendini başkalarından üstün görmemek, Rabbi için kendi nefesine düşman olmak, hiç kimseye düşman olmamaktır. Ona göre genç kendi putlarını kıran kimsedir, her insanın putu ise kendi nefsidir.

El-Fütûhâtü’l-Mekkiyye kitabında Sufî büyüklerinden olan Muhyiddîn b. Arabî fütüvvet için ayrı bir bölüm ayıranlardandır. Bu bölümün başlığı: “Mağrifetü’l-fütüvvet ve el-fityân (Fütüvvet ve Gençlerin Öğretimi)’dır. O, genç olarak nitelendirdiği kimselerin yaş tanımlamasını belirlemeye çalışmıştır. Ona göre fütüvvet yaşı, çocuklukla yaşlılık arasındaki uzun bir devredir. Buluş çağından itibaren başlar, kırk yaşlarına kadar devam eder. Fütüvvet bir makamdır. Fütüvvet kardeşliktir. Onların arasında fütüvvet özelliklerinin bulunması gerekir. “Mekârîmi ahlak” seviyesine ulaşanlar fütüvvet makamına gelirler. Onların ilimdeki payları büyüktür. İşin özü, gencin Rabbine kul olmasıdır. Fütüvvet ahlakı, kendilerine zor gelse de buna sarılmışlar, halka ihsan ile muamele eden bir yapıya bürünmüşlerdir.

İbn Arabî, fütüvvet makamını iki kısma ayırmıştır. Birincisi hareketlerde Allah’ın ilmini bilenlerdir. Diğerisi ise bunu bilmeyenlerdir. O bilmeyenler de, her işte Allah’ın bir buyruğu, bir hikmeti olduğunu bilir, ancak kendisinin ondan yoksun olduğunu da bilir. Yani Allah ona bu konuda bilgi vermemiştir.

Özetle fütüvvet kelimesi, çeşitli kültürel ortamlarda yeni manalar kazanmıştır. O devlet nizamının, toplumsal yapının bir parçası, bir kurumu haline gelmiştir. Onun hakkında kitaplar yazılmıştır. Fütüvvet her şeyden önce tatbik edilecek ahlaki manzumelerden oluşmuştur.

Abbasi Halifesi En-Nasır Li-Dinillah’ın Devrinde Fütüvvet

Abbasi devleti son zamanlarında iki büyük tehlike ile yüz yüze kalmıştır: Doğuda Moğol tehlikesi, Batıda ise, Haçlı tehlikesi. Bundan dolayı da askeri bir yapılanma zorunda kalmıştır. Böylece askeri fütüvvet ortaya çıkmıştır. Askeri fütüvvet için nizamnameler çıkarılmıştır. İlk askeri fütüvvet kuruluşu, Bağdat’ta Halife Nâsır Li Dinillâh’ın devrinde olmuştur.



Halife Nâsır Li Dinillâh, askeri fütüvvet için birtakım uyulması gereken kurallar ortaya koymuştur. Yani onu geleneği olan bir kurum yapmak için gayret etmiştir. Fütüvvet askerlerinin giyeceği pantolonlar, diğerlerinden ayrı bir şekilde hazırlanmıştır. Diğer bir gelenekte fütüvvet askerlerinin kâseleridir. İçecekleri ne nebiz, ne de şaraptır. Onların içecekleri su ve tuzdur. Onlar için birtakım savaş oyunları hazırlanmıştır: Silah atmak, güvercin uçurtmak gibi.

Halife Nâsır Li Dinillâh devrinde askeri fütüvvette savaşma şekilleri öğretilmiştir. Bu öğretim şekli Cahiliye, Sadru'l-İslam ve Emevi fütüvvetinde de vardır. Genelde kılıç, kalkan, mızrak ve ata binmek öğretilmekteydi. Elbette ki zaman ve mekân değiştikçe savaş araç ve gereçleri de değişmiştir. Özellikle Abbasi döneminde Araplar büyük şehirler kurmuş ve oralara yerleşmişlerdi. Çöl terk edilmiş, kabilevi yaşam sönmüştü.

Arap dili de buna paralel olarak gelişmiş ve dil çalışmaları artmıştır. İlim ve sosyal hayat her alanda gelişmiştir. Bizim bu çalışmamız Cahiliye ve İslami devirdeki fütüvvet kelimesi üzerine olmuştur. Fütüvvet ilk dönemlerindeki özelliklerinin bir kısmını korumuş, yeni birtakım ilavelerle varlığını devam ettirmiştir.

الفتوة بين الجاهلية والإسلام

CAHİLİYE VE İSLAMİ DÖNEMDE FÜTÜVVET



Prof. Dr. İhsan ED-DİK
En-Najah National University, Filistin
ihsan.deek@yahoo.com

أ.د. إحصان الديك
جامعة النجاح الوطنية-فلسطين



ملخص البحث:

لا شك لدى في أن المفردات في اللغة تنشأ وتطور عبر العصور كما ينشأ ويتطور أي شيء في هذه الحياة، ومن يتابع نشأة لفظة الفتوة، وتطورها ما بين العصرين الجاهلي والإسلامي يطمئن إلى ذلك، فكلمة الفتوة تعني في الأساس: الشاب القوي، ثم لحقت بها صفات محددة جعلتها تنطبق على فئة خاصة من الشباب في المجتمع الجاهلي، تميّزت بشكل واضح عن فئة ثانية ظهرت في المجتمع الجاهلي، ألا وهي الصعاليك.

وفي العصر الإسلامي تطور معنى الكلمتين تطورا جعل التمايز بين اللفظتين، والفئتين الاجتماعيتين لافتا، وأصبح الفرق بينهما كبيرا.

أضفى الإسلام على المجتمع العربي، ثم على المجتمع الإسلامي فيما بعد صفات كثيرة جعلته يمتاز عن باقي المجتمعات التي تشكل منها بشكل واضح، وعليه؛ استطاع أن يكون حضارة إسلامية متميزة في كثير من مظاهرها، التي منها بعض التشكيلات الاجتماعية، ويمثلها موضوعنا في هذا البحث، وهو الفتوة وتطورها بين الجاهلية والإسلام.

في هذا البحث سنتحدث عن معنى الفتوة في العصر الجاهلي، وظهور فئة الفتوة فيه، وتميزها عن غيرها من فئات المجتمع، ثم عن أثر الإسلام في إعادة تشكيل هذه الفئة، وتحديد صفاتها، وتطورها في الإطار الصوفي، ثم الأسباب التي دعت الخليفة العباسي الناصر لدين الله (ت ٢٢٦هـ) إلى إعادة تشكيل هذه الفئة وتنظيمها في إطار اجتماعي وسياسي خاص.

تأسيس:

لا تزال اللغة تلك المؤسسة، وذلك الكائن، وتلك البنية، وذلك النسق، وتلك الأداة التي يحدد الإنسان موقفه من العالم خلالها، الأمر الذي شغل الدارسين قديمهم وحديثهم، عربيههم وغربيهم في دراستها، ووضع التنظيمات والمقاربات لها؛ علهم يصلون إلى درجة مثلى من فهمها، إذ لا يمكننا أن نفهم، وأن نفهم، ما لم نفهم الأداة التي نفهم ونفهم من خلالها.

ولا شك أن من سبل فهم اللغة الاعتقاد المسبق بأن اللغة نظام يتأسس على الذاكرة، شأنها شأن الإنسان، وشأن التاريخ، وشأن مختلف المؤسسات المعرفية والفكرية، ولا شك أن تلك الذاكرة، ذاكرة اللغة، تمتع من أنساق ثقافية واجتماعية وفكرية ومعرفية جدّ متعددة، وجدّ معقّدة بمكان لا يمكننا إقامة تصوّر كاف لفهم دلالة مفردة من مفردات اللغة بالاتكاء على معاجم اللغة دون سواها، ذلك أن المعاجم لا يمكنها أن تقدم سوى نزر يسير من معنى المفردة ودلالاتها، فكان ذلك القصور - قصور المعجم عن تقديم دلالة كافية للمفردة - مدعاة إلى خبؤ الدراسات الدلالية التي تقتصر في دراستها على الدلالة المعجمية، كما كان مقدمة إلى انفتاح الدراسات اللغوية على مختلف الأنساق المعرفية والاجتماعية والنفسية والتاريخية.

الفتوة في العصر الجاهلي:

فرضت قسوة بيئة الصحراء وجذبها على المجتمع الجاهلي منظومة خُلقية تتسق وصعوبة بيئته ووعورتها، فخلعت على قفاهم صفات قوامها أن يحمي عشيرته وقت نزول الغارات، ويذود عن حياضها، وأن يكرم من نزل داره، ويجير من استجاره، وأن يوفي من عاهده وحالفه، وأن يكون حادّ البصر والبصيرة، نافذ الرأي، راجح العقل، حليماً موضع الحلم، مؤثراً غيره على نفسه موضع الإيثار، كتوما للأسرار، أبيا الضيّم، فارسا مهيبا ظاهر السلاح لا شاكبه.

وإذا طالعنا الجذر اللغوي للفتوة وجدناه قد احتوى بين حناياه دلالات الكرم والقوة والرزانة والتعلّق المكتسبة من لدن النسق البيئي الصحراوي¹.

وفي الشعر الجاهلي لوحات بدعية في تصوير الفتوة، تجمع بين صفات الفتى المادية والمعنوية، بين صحة

¹ يُنظر: ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، بيروت، دار صادر، المادة (فتا).



الجسد وقوة البدن، وجاجة العقل وسلامته، قال دريد بن الصمة يمدح يزيد بن عبد المدان:²

إذا قار عوا عنه لم يقر عوا وإن قَدَموه لكبش نطح
وإن حضر الناس لم يخزهم وإن وازنوه بقرن نجح
فذاك فتاها وذو فضلها وإن نابح بفخار نجح
وقال أوس بن حجر يرثي فضالة بن كعدة:³

إن الذي جمع السَّماحة والنَّجْد دة والحزم والقوى جُمعا
الألمعي الذي يظن بك الظ من كأن قد رأى وقد سَمعا
والمُخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طَبعا
وفي معلقته، يصف زهير بن أبي سلمى الفتى:⁴
لسان الفتى نصف ونصف فواده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

ولعلَّ مردًا اقتصره على صفات الفتى المعنوية من فصاحة اللسان، ورجاحة العقل والحكمة في الجنان يعود إلى شخصيته التي وُسمت بالحكمة والعقل والتكيس، وسنَّه التي تجاوزت الثمانين حولًا عند كتابته معلقته.

لقد جمعت شخصية طرفة بن العبد بين الفتوة والشعرية، الأمر الذي جعله يصور الفتوة الجاهلية خير تصوير وأجله، فهو الفتى الذي إذا استنجدته قبيلته لبَّ نداءها، وهبَّ لنجدتها دون كسل أو تلبُّد، قال:⁵

إذا القوم قالوا من فتى؟ خلت أنني غنيبٌ فلم أكسل ولم أتلبد
ولسبتُ بحلال التلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد

ولئن كان للقبيلة تجاه فتاها نصيب، فللعتى تجاه نفسه نصيب كذلك، ولئن كان الفتى يرتاد مجالس عليّة القوم، فإنه يرتاد مجالس الخمر والغناء، قال:⁶

فإن تُبغني في حلقة القوم تلقني وإن تقتنصني في الحوانيت تصطد
وإن يلتق الحيُّ الجميع تلاقني إلى ذروة البيت الرفيع المصمّد
وما زال تُشرابي الخمر، ولذتي وبيعي وإنفاقي طريفي ومُتلدي
ولولا ثلاثٌ هنَّ من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عُودي

يتضح من ذلك أنَّ الفتوة الجاهلية قد كانت قائمة على ثنائية الفرد/ القبيلة، فشظف حياة الجاهليين وصعوبتها لم تقف حائلًا دون قوة الفتى وهو في مقتبل سنه لينعم في ملذات الشباب، وإن شئنا قلنا: إنَّ فتى الجاهلية قد أحبَّ نجدة قبيلته وتلبية استغاثتها، كما أحبَّ الحياة ما استطاع إلى ذلك سبيلًا.

كما يتضح أيضًا أن حياة الخمر والملذات قد كانت تقليدا راسخا من تقاليد الفتوة الجاهلية انطلاقًا من غير

² دريد بن الصمة، ديوانه، تحقيق: عمر عبد الرسول، القاهرة، دار المعارف، دت، ص ٢٥.

³ أوس بن حجر، ديوانه، تحقيق: محمد يوسف نجم، بيروت، دار بيروت، ط ١، ٨٩١، ص ٣٥.

⁴ زهير بن أبي سلمى، ديوانه، تحقيق: علي حسن فاعور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٨٩١، ص ٢١١.

⁵ طرفة بن العبد، ديوانه، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٢، ص ٤٢.

⁶ المصدر السابق، ص ٤٢.

⁷ يقصد بالثلاث هنا: شرب الخمر، والكر وقت الحرب، ومعاشره النساء.



جانب، أولها، أنّ هذه الحياة، حياة الخمر والملذات، قد كانت من المحدثات الرئيسة التي وضعت حدًا فارقًا بين فئتين اجتماعيتين في العصر الجاهلي هما: الفتوة والصعاليك.

فالصعاليك فئة اجتماعية ظهرت في العصر الجاهلي متمردة على النظام القبلي ومنسلخة عنه في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية، والاشتركية المطلقة بين الأفراد، وقد تحلّى الأفراد الصعاليك ما قد تحلّى به فتيان القبيلة من صفات خُلقية كالكرم، وإغاثة الملهوف، وإباء الضيم، وكتمان الأسرار، إلى غيرها من الصفات المحمودة، إلا أن ما جعلهم يمتازون من فتيان القبيلة - بعد أن كان الفتيان أبناء الذوات، والصعاليك أبناء الفقراء - "في أنّ حياتهم ليست حياة دعة واستمتاع، ولكن حياة غزو وسلب ونهب، وتوزيع عادل على أمثالهم، بالإضافة إلى فرق آخر، وهو أن الفتيان يعطون ما يعطون وهم مترفعون، والصعاليك يعطون ما يعطون وهم يعتقدون أنهم مع زملائهم الفقراء متساوون، وإن شئت فقل: إنّ الفتيان يعطون ما يعطون عطايا وتفضلا، والصعاليك يعطون ما يعطون أداء لما يروونه واجبا"⁸.

أما الجانب الثاني الذي يُظهر رسوخ تقليد الخمر واللّهو في الفتوة الجاهلية فظهور صوت شعري يعرف الفتى بذلك القوي الذي يروح ويغدو خدمة لأهله وأصدقائه، لا من يعاقر الخمر، قال الشاعر⁹:

وليس فتى الفتيان من راح واغتدى لشرب صبح أو لشرب غيوب

ولكن فتى الفتيان من راح واغتدى لضرّ عدوّ أو لنفع صديق

فما وقوفه ضدّ حياة الفتى الخمرية وفيه لها إلا تأكيد مضمّر على ذبوعها وشبوعها.

أما الجانب الثالث فلُعويّ، حيث احتفظت اللغة بمؤشرات تومئ إلى حياة الفتى الخمرية، "فالفُتَى: قَدْخُ الشُّطْر، وقد أفتى إذا شرب به، والمُفتى موكك الشارب، وهو ما يكال به الخمر"¹⁰.

أما الجانب الأخير فاستمرار هذا التقليد في فتوة العصرين الأمويّ والعباسيّ - كما سنتطرق لاحقا- بعد أفوله في عصر صدر الإسلام لانشغال الناس بأمر النبوة والوحي، وتحريم الإسلام للخمر، وجعله شاربّه من مرتكبي الكبائر.

وغير بعيد ما نجده من أخلاقٍ فطرية عالية لدى الفتى الجاهليّ،- كالشرف، والسخاء، والشجاعة، والوفاء بالوعد، وحماية الضعيف، والعفو، وقوة الاحتمال -، وما ذهب إليه (السير تيلر) من أنّ "الناس في المجتمع البدائي يعيشون في مستوى خُلقي عالٍ، وهذا شيء يسترعى الانتباه؛ لأنه يبيّن ما يسمى الخلق الفطريّ، أو الخلق الطبيعيّ، وفي هذا المجتمع لا نرى للديانات أي تأثير أخلاقي قويّ كما نراه في المجتمعات المتحضرة، فالحق الذي لا مرية فيه أن معاملة بعضهم لبعض قلما تتأثر بأمر سماويّ، أو خوف من عقاب إلهي"¹¹.

الفتوة في عصر صدر الإسلام:

بُعْثَ الإسلام لِيَتِمَّ مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال التي كان عليها الجاهليون في زمانهم، ولا شك أن كثيرًا من أخلاق الفتوة الجاهلية كان إليها الإسلام أحوج لإقرارها والحث عليها بعد تنقيحها وتهذيبها، وربطها بتنظيم عقديّ بعد أن كانت مرتبطة بتنظيم قبليّ وفرديّ، خاصة وأن الإسلام بكونه رسالة سماوية بعثت لناس كافة في حاجة إلى نشر عقيدته في مختلف البيئات والأصهار، ولا شك أن نشره في مشارق الأرض ومغاربها قد احتاج إلى قوة الشباب العربيّ وأخلاقه ومروءته، كما لا شك أن الجاهليّين قد كانوا شوكة الإسلام الأولى في تلقف الدين الجديد واعتناقه تمهيدا لنشره وعولمته.

⁸ يُنظر، أمين، أحمد، الصعلكة والفتوة في الإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دت، ص ٣١.

⁹ نقلت عن كتاب: الدسوقي، عمر، الفتوة عند العرب، مصر، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، دت، ص ٦١.

¹⁰ اللسان، «فتا».

¹¹ الدسوقي، عمر، الفتوة عند العرب، ص ٤٢.



فلئن كانت الفتوة الجاهلية منصرفة صوب القبيلة لذود الأذى عنها، فإن الفتوة في صدر الإسلام قد انصرفت صوب حمل رسالة سماوية تتطّلب من فتیان المجتمع الجديد نشرها ونصرها، الأمر الذي جعل معنى الفتوة في عصر صدر الإسلام يأخذ منعطفًا متميِّزًا؛ لاختلاف النسق الثقافي والاجتماعي من قبلي إلى عقدي، ومن محلي إلى عالمي، وإن ظلّ شبيها في بعض وجوهه بما كان عليه في العصر الجاهلي.

وأول ما نطالعُه ورود مفردة (فتى/ فتية) في الخطاب القرآني في غير موضع، وفي غير سياق كذلك، ممّا أكسبها معاني متعددة، فمن المواضع التي وردت فيها مفردة (فتية) قصة أهل الكهف التي تحكي حال فتية فروا بدينهم من قومهم لئلا يفتنواهم عنه، فهربوا منهم، فلجأوا إلى غار في جبل ليختفوا عنهم¹²، قال تعالى¹³: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرِزْنَاهُمْ هُدًى).

فكانت فتية ههنا بمعنى الشباب، وذلك أن الشباب أقبل للحق، وأهدى للسبيل من الشيوخ الذين عثوا وعسوا في دين الباطل، فكان إخبار الله تعالى عنهم إقرارا لما حدث مع الرسول (ﷺ) حيث كان أكثر المستجيبين لدعوته شبابا، أما المشايخ من قريش فيبقوا على دينهم، ولم يسلم منهم إلا قليل¹⁴.

كما وردت مفردة (فتى) في قصة سيدنا موسى مع الخضر بمعنى العبد والخادم إشارة إلى الفتى الذي كان خادمه في سفره، قال تعالى¹⁵: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا)، ودليل أنه كان خادمه، قوله¹⁶: (أَتَيْنَا غَدَاءَنَا).

ومما لا شك فيه أنّ مفردة (فتى) تحمل ضمنا معنى الشاب كذلك، إذ إنّ من السائر أن يستعين المالك/ المخدم بخادم فتى يجمع بين القوة والرجاحة ليطلعه على شؤونه ويؤقّفه عليها.

ويبدو أنّ من ذلك كان «الفتى والفتاة بمعنى العبد والأمة، ففي حديث رسول الله (ﷺ) أنه قال: لا يقولن أحدكم عبيدي وأمتي، ولكن ليقلّ فتاتي وفتاتي، أي غلامي وجاريتي، كأنه كره ذكر العبودية لغير الله»¹⁷.

كما استعملت مفردة (فتى) وصفا لسيدنا إبراهيم (عليه السلام)، قال تعالى¹⁸: (قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ۖ ٩٥) قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ).

من الملاحظ أنّ مفردة (فتى) التي نُعت بها سيدنا إبراهيم (عليه السلام) قد جاءت في الخطاب القرآني خلافا للآيات السابقة. حكاية عن لسان قومه، لا خبرا أو خطابا من الله تعالى، وهو أمر يستحق التساؤل: هل أدى تنوّع استعمال مفردة (فتى) في القرآن الكريم بين خطاب من الله تعالى، وحكاية عن لسان المشركين إلى تغيير دلالة المفردة؟

توقّف المفسّرون على أنّ مفردة (فتى) التي نُعت بها سيدنا إبراهيم (عليه السلام) تعني الشاب دون الخوض في مسألة من صاحب الحكاية¹⁹.

صحيح أن مفردة (فتى) تعني هنا الشاب، ولكن ليس أي شاب، إنّهُ شاب متمرّد على ديانة قومه، وداع إلى ديانة التوحيد، وهل من تمرّد يتجاوز التعدي على أصنام قوم يعتقدونها آلهتهم، وببدها نفعهم وضرّهم؟

¹² ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ٩٩١هـ، ج ٥، ص ٩٣١.

¹³ الكهف، الآية ٣١.

¹⁴ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج ٥، ص ٥٤١.

¹⁵ الكهف، الآية ٦٠.

¹⁶ الكهف، الآية ٢٦.

¹⁷ يُنظر: اللسان، «فتا».

¹⁸ الانبياء، الآية ٩٥-٩٦.

¹⁹ يُنظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج ٥، ص ٩٤٣.



إنَّ في حكاية قوم إبراهيم عنه بأنَّه فتى إقراراً منهم على عظمتهم، وقوّته، وعلوّ شأنه، وأنَّه ليس أي شاب يتعدّى على مقدّسهم حتى يقال له: فتى، وهنا تظهر بلاغة الججاج في أن تأتي شهادة قوتك من خصمك.

والخلاصة أنَّ الفتوة في عصر صدر الإسلام قد بقيت محتفظة ببعض مظاهر الفتوة الجاهلية كالفرسية والشجاعة والكرم، مع ربطها بنسق عقديّ لا قبليّ، ومن يطالع كتب الإخباريين يجد فيها من مظاهر شجاعة الصحابة وفروسيّتهم في الفتوحات الإسلامية الكثير، كما جرى استبعاد مظاهر اللّهُو والمجون وشرب الخمر التي سادت الفتوة الجاهليّة؛ لمخالفتها شرائع الدين الإسلاميّ، كما استحدث معنى جديد للفتى ألا وهو العبد؛ وذلك لكره الإسلام ذكر العبوديّة لغير الله.

الفتوة في العصر الأمويّ:

شهد العصر الأمويّ خلافات سياسيّة حادّة بين مجموعة من الأحزاب السياسيّة الدينيّة حول شرعيّة الخلافة وأحقّيّة من بها، فكان أن اصطبغت الشرعيّة الإلهيّة بالشرعيّة السياسيّة، إلى أن كان مال هذه الصراعات استحقاق بني أميّة الخلافة، واعتلاءهم سدّة الحكم وفق منطق القوة.

وما يهّمنا في هذه الحقبة التاريخيّة استحداث فتوة جديدة، ألا وهي الفتوة الحزبيّة التي نشأت بنشوء تلك الأحزاب، ونعني منها على وجه الخصوص فتيان الشيعة، وفتيان الخوارج، اللذين ظهرا عقب وقعة صفين (٧٣هـ)، وأحداث التحكيم التي جرت بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان.

نشأت فتوة الحزبين الشيعيّ والخارجيّ نشوءاً عقديّاً قام على اعتقاد فتيان كل منها الاعتقاد المطلق بصحة عقيدته وما دونها فباطل، الأمر الذي نجد صداه عند مطالعنا أشعارهم التي تفيض حماسة، فهناك الطرماح بن حكيم، الشاعر الخارجيّ والفارس المغوار يفخر بنفسه^{٢٠}:

أنا ابنُ الحرب ربّتي ولبيداً إلى أن شئتُ واكتهلت لِداتي

وضارستُ الأمور وضارستني فلم أعجز ولم تضعفُ قناتي

وقلّ أين الفوارسُ والدّواهي ومُدّعِمُ الأمور المُضْلِعَات؟

وأما الشيعة فحسبك الحسين فتاه، وصورته التي تتردّد في أشعارهم بين فتوته وبسالته وحمائيته ثغور المسلمين، وبكائه والتلّهُف على قتله، قال تميم بن المعز لدين الله الفاطميّ يرثي الحسين^{٢١}:

ثُوتُ لي أسلاف كرام يكرّبا هم لثغور المسلمين سيّداً

فماتوا عطاشاً صابرين على الوغى ولم يجبنوا بل جالدوا فأجادوا

فلهفي على قتل الحُسين ومسلمٍ وخزي لمن عاذاهما وبعادُ

كما نجد صدق تنشئتهم العقديّة عند مطالعنا الوقائع التي خاضها، وبسالتهم الأسطوريّة في دفاع كل منهما عن عقيدته، وهل من بسالة للفتى أقصى من أن تنشئه تنشئة عقديّة^{٢٢}.

ويمكننا أن نعدّ فتوة الحزبين الشيعيّ والخارجيّ إرهاصات لظهور الفتوة داخل المؤسسة، مؤسسة التنظيم الحزبيّ داخل الدين الإسلاميّ، لتظهر على أتم صورها وأجلالها داخل المؤسسة الصوفيّة، والفتوة العسكريّة في عهد الخليفة العباسيّ الناصر لدين الله.

إلى جانب تلك الفتوة الحزبيّة التي أخذت بالنشوء، عادت فتوة اللّهُو والمجون الجاهليّة بالظهور في العصر الأمويّ، حيث برزت جماعات في الحيرة والكوفة يقال لهم الفتيان، دينهم اللّهُو والشرب والغناء وديّنتهم، ومن الأخبار التي نطالعها عنهم خبرُ حنين الجيريّ، ذاك المغنيّ النصرانيّ الذي كان في أيام هشام بن عبد الملك، وهو القاتل يصف

²⁰ الطرماح بن حكيم، ديوانه، تحقيق: عزة حسن، ط٢، ٤٩٩١، بيروت، دار الشرق العربيّ، ص٧٥

²¹ تميم بن المعز لدين الله الفاطميّ، ديوانه، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط٢، ٥٩٩١، ص٨١١.



الحيرة ومنزله بها²²:

أنا حُنَيْنٌ وَمَنْزَلِي النَّجْفُ وما ننديمي إِلَّا الْفَتَى الْقَصْفُ
أَقْرَعُ بِالْكَأْسِ ثَغْرَ بَاطِنِيَةِ مَتْرَعَةً تَارَةً وَأَعْرَافُ
مَنْ قَهْوَةٌ بِأَكْرَ التَّجَارِ بِهَا بَيَّتْ يَهُودَ قَرَارَهَا الْخَزْفُ
وَالْعَيْشُ غَضٌّ وَمَنْزَلِي خَصِيبٌ لَمْ تَعُدْ ذُنِي شَقْوَةً وَلَا عُنْفُ

ومن الأخبار التي رُويت عنه أنه «كان غلاما يحمل الفاكهة بالحيرة، وكان لطيفا في عمل التحيات، فكان إذا حمل الرباحين إلى بيوت الفتيان ومياسر أهل الكوفة وأصحاب القيان والمتطربين إلى الحيرة، ورأوا رشايقه وحسن قده وحلاوته وخفة روحه استحلوه، وأقام عندهم وخفّ لهم، فكان يسمع الغناء ويشتهي، ويصغي إليه ويستمتع ويطل الإصغاء إليه»²³.

يبدو أنّ فتوة اللّهو والمجون قد عادت لتنتشر بين نصرانيي الدولة الأموية ويهودها، دون نفي ظهورها بين بعض فتيان المسلمين، ولكن الأمر الذي يسترعي الإشارة إليه أنّ صاحب حانوت الخمر، وبيوتات اللّهو لا بدّ وأن يكون نصرانياً أو يهودياً، الأمر الذي بدا جلياً في شعر حنين، وصاحب حانوت الخمر اليهودي -كما سيظهر لاحقاً في أشعار أبي نواس-، ومردّد ذلك إلى أنّ الدولة الأموية - ثم بعدها الدولة العباسية - دولة إسلامية، فلا يمكنها منح إذن لمسلم بإقامة حانوت خمر، ودينه يعدّ شرب الخمر من الكبائر، ولما احتضن المجتمع الإسلامي غيره من أهل الملل والنحل أقرّ حريّتهم فيما لا يعدّ في دينهم إثماً.

وقد استمرّ تقليد فتوة اللّهو والمجون إلى العصر العباسي، فذاك أبو نواس، الفتى الذي يصحب رفقاء الفتية إلى حوانيت الخمر، يلبي نداء لذته وهو ليس عنها إلى شيء بمنعاج، قال²⁴:

وَفَتِيَّةٌ كَنَجُومِ اللَّيْلِ أَوْجَهُهُمْ مِنْ كُلِّ أَغْيَدٍ لِلْغَمَاءِ فَرَّاجٍ
أَنْصَاءُ كَأْسٍ إِذَا مَا اللَّيْلِ جَنَّهُمْ سَأَقْتُهُمْ نَحْوَهَا سَوْقًا بِإِزْعَاجٍ
طَرَفْتُ صَاحِبَ الْحَانُوتِ بِهِمْ سَحْرًا وَاللَّيْلُ مَنْسَدُ الظُّلَمَاءِ كَالسَّاجِ
لَمَّا قَرَعَتْ عَلَيْهِ الْبَابَ أَوْجَلَهُ وَقَالَ بَيْنَ مَسْرِ الْخَوْفِ وَالرَّاجِي
مَنْ ذَا؟ فَقُلْتُ فَتَى نَادَتْهُ لَذَتُهُ فَلَيْسَ عَنْهَا إِلَى شَيْءٍ بِمَنْعَاجٍ
الفتوة لدى المتصوفة:

ظهر التصوف الإسلاميّ منهجاً وطريقاً يسلكه العابد للوصول إلى الله، أي الوصول إلى معرفته والعلم به، وذلك عن طريق الاجتهاد في العبادات، واجتناب المنهيات، وتربية النفس، وتطهير القلب من كل كدر.

وكان للتصوف مراتب ومقامات عقد مصنّفوها وعلماؤها لها الأسفار، وأسهبوا في شرحها، وتبيان مراتبها، وكان من مراتب التصوف الفتوة.

في رسالته القشيرية في علم التصوف عقد الإمام أبو القاسم القشيري باباً للفتوة، وهي عنده أن يكون العبد أبداً في أمر غيره، ثم ذكر تعريفات آخر لها، منها: الصفح عن عثرات الإخوان، وأن لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك، والفتوة أن تكون خصماً لربك على نفسك، والفتى من لا يكون خصماً لأحد، والفتى من كسر الصنم، وصنم

²² الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: عبد علي مهنا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٩٩١، ج ٢، ص ٤٣٣.

²³ المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٣٣.

²⁴ أبو نواس، الحسن بن الهائى، ديوانه، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ص ٨٤.



كل إنسان نفسه.^{٢٥}

وفي كتابه الفتوحات المكيّة، أفرّ شَيْخ الصوفيّة محبي الدين بن عربي باباً للفتوة أسماه: «في معرفة الفتوة والفتيان»، وقد افتتحه بتحديد سنّها، فذكر أنها حالة بين الطفولة والكهولة، وهو عمر الإنسان من زمان بلوغه إلى تمام الأربعين من ولادته، ثم أخذ بتعريف مقامها وأصحابها وصفاتهم، فذكر أنهم من حازوا مكارم الأخلاق، وهم أهل علم وافر، أصلها أن يكون الفتى عبداً لربّه، ولا يكون ممن يجعل مع سيده شريكاً، والفتيان من يعاملون الخلق بالإحسان إليهم مع إساءتهم.^{٢٦}

وقد قسّم ابن عربي أصحاب مقام الفتوة إلى طبقتين: «من يعلم منهم علم الله في الحركات، ومن لا يعلم علم الله في ذلك على التعيين، وإنّ علم أن ثمّ أمراً لم يُطلعه الله عليه».^{٢٧}

والخلاصة أنّ ما نلاحظه في مفردة الفتوة - غير اكتسابها دلالات جديدة في نسق ثقافي جديد - هو أنها أصبحت في إطار مؤسساتي منظم شغلت فيه حيّزاً من الكتابة والتأليف، بعد أن كانت أخلاقاً وصفات مكتسبة يُحتذى بها.

الفتوة في عهد الخليفة العباسي الناصر لدين الله:

شهدت فترة نهاية الدولة العباسية مدهامة خطرين كبيرين عليها: الخطر المغولي من الشرق، والخطر الصليبي من الغرب، الأمر الذي أدّى إلى شيوع نسق جديد من الفتوة ألا وهي الفتوة العسكرية، والتي قد انتشرت ووضعت لها نظم كثيرة، وأول ما ظهرت في بغداد في عهد الخليفة الناصر لدين الله.^{٢٨}

أرسى الخليفة الناصر لدين الله للفتوة العسكرية التقاليد الخاصة بها، وذلك عبر إقامتها في إطار مؤسساتي لها مراسيمها من اللباس (سراويل الفتوة)، والشراب (كأس الفتوة)، وهو ليس نبذاً ولا خمراً إنما هو ماء وملح، وفنون الألعاب القتالية كرمي البندق، ولعب الحمام.^{٢٩}

من الملاحظ أن ضرورياً قتالية جديدة دخلت الفتوة العسكرية في عهد الخليفة الناصر لدين الله، كرمي البندق، في حين كانت ضروب القتال التي يمارسها الفتيان قبله في العصر الجاهلي، وعصر صدر الإسلام، والعصر الأموي مقتصرة في الأغلب على السيف والرمح وركوب الخيل، ولعلّ ذلك يعود إلى اختلاف النسق البيئي والاجتماعي بين العصر العباسي وما سبقه، ففي عصر الدولة العباسية انتقل العرب والمسلمون إلى نسق المدينة والأحصار، بعد أن كانوا في نسق القبيلة والصحراء، كما لانفتاح الدولة العباسية على غيرها من الحضارات المجاورة كالفارسية، جعلها تفيد مما كان لديهم من فنون قتالية.

تنشأ اللغة بنشوء جماعتها اللغوية، وتتطور بتطورها، وتمتخ من مختلف الأنساق المعرفية والفكرية والاجتماعية والثقافية التي تنشأ في أحضان مجتمعتها حتى يغدو لها تاريخ وذاكرة خاصان بها، وقد حاول البحث الوقوف على مفردة الفتوة وتطورها الدلالي بين العصرين الجاهلي والإسلامي، واستحضارها أنساقاً متعددة اتسقت ونظور المجتمع العربي والإسلامي.

المصادر والمراجع:

²⁵ يُنظر: القشيري، أبو القاسم عبد الكريم هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، دت، ص ٦٧١.

²⁶ يُنظر: ابن عربي، محبي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٧٥٩١، ج ٤، ٣٦-٤٥.

²⁷ المصدر السابق، ج ٤، ص ١٦.

²⁸ يُنظر: ابن تغري بردي، يوسف، مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز أحمد، القاهرة، دار الكتب المصرية، ٧٩٩١، ج ١، ص ٧٢٢.

²⁹ يُنظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، دت، ج ٦، ص ١٦٢.



- القرآن الكريم -
- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: عبد علي مهنا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2991.
- أمين، أحمد، الصلعة والفتوة في الإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دت.
- أوس بن حجر، ديوانه، تحقيق: محمد يوسف نجم، بيروت، دار بيروت، ط1، 0891.
- ابن تغري بردي، يوسف، مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز أحمد، القاهرة، دار الكتب المصرية، 7991.
- ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، دت.
- تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، ديوانه، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط2، ٥٩٩١.
- دريد بن الصمة، ديوانه، تحقيق: عمر عبد الرسول، القاهرة، دار المعارف، دت.
- الدسوقي، عمر، الفتوة عند العرب، مصر، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، دت.
- زهير بن أبي سلمى، ديوانه، تحقيق: علي حسن فاعور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 8891.
- طرفة بن العبد، ديوانه، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2002.
- الطرماح بن حكيم، ديوانه، تحقيق: عزة حسن، ط2، ٤٩٩١، بيروت، دار الشرق العربي.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، دت.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض، دار طبية للنشر والتوزيع، ط2، ٩٩٩١.
- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- أبو نواس، الحسن بن الهانئ، ديوانه، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي، دت.

AHI EVRAN'IN “LETÂİFU'L-GIYASIYYE” ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

“LETAİFU'L-GIYASIYYE” OF AHI EVRAN
EVALUATION OF BOOK



Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ
Necmettin Erbakan Üniversitesi
A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
bilgiliismail@hotmail.com



Özet

Ahi Evran, Anadolu'nun kültürünü şekillendiren manevi mimarlarımızdandır. İlmi, mesleği ve Anadolu'da kurduğu Ahi Teşkilatıyla adını ve etkisini günümüze taşıyan, kültür, ahlak ve iktisadi bakımdan İslam mirasının oluşumuna önemli katkı sağlayan biridir. Ahi Evran, olgunlaşan düşüncesi neticesinde kaleme aldığı eserleriyle de İslam'a hizmet eden seçkin bir âlimdir. Ahi Evran, eserlerinde İslam düşünce yapısını iman, amel ve ahlak bütünlüğü içinde yansıtmaya çalışmıştır. Eserleri, bu yönüyle incelendiğinde ilim ve düşünce dünyamıza hatırı sayılır katkılar sağlayacaktır.

Ahi Evran'ın Farsça yazdığı ve henüz Türkçeye tercüme edilmemiş "Letâifu'l-Gıyâsiyye" adlı eserini bildirim konu olarak seçtim. Hedefim eserde yer alan konuların tanıtımını ve kısa bir değerlendirmesini yapmaktır. Ansiklopedilerde ve Ahi Evran hakkında yazılan kitaplarda özellikle eserin birinci cildi hakkında yapılan tanıtımın tashihe ihtiyacı bulunmaktadır. Eserin elimizde mevcut olan birinci cildi üzerinde yapacağım tanıtımla bu ihtiyacı da gidermiş olacağım.

İlmin fazileti ayet, hadis, Tevrat, İncil ve Zebur'dan alıntılarla izah edilen birinci ciltte, ilmin farklı bir tasnifi yapılmaktadır. Akaid ilmi üçü Allah, biri de Hz. Peygamber olmak üzere dört başlık altında incelenmektedir. Eserde ayet ve hadislerden alıntılar yapıldığı gibi yeri geldiğinde Tevrat, Zebur ve İncil'den de bazı pasajlar sunulmaktadır. Bu alıntıların metinleri Arapça harekeli olarak kaydedilmekte, akabinde de Farsça tercümeleri verilmektedir. Fıkıh ilmine de değinilen eserde fıkıh ilmi maksud ve teba' olarak ikiye ayrılarak izah edilmektedir.

Allah'ın sıfatları ve akaidle ilgili diğer konuların da yer aldığı ilk cildin, ilim dünyasının dikkatine sunulması ile istifadesinin daha kapsamlı olacağını, müellifi ve Anadolu'da Ahilik Teşkilatının kurucusu Ahi Evran'ın ilmi ve fikri yapısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyorum.

Anahtar Sözcükler: Ahi Evran, Ahilik, İtikat, İlim, Letâifu'l-Gıyâsiyye.

Abstract

I chose the title "Al-Letâifu'l-Gıyâsiyye" of Ahi Evran, which has not been translated into Turkish, as the title of the report. I intend to make a brief evaluation of the subjects in the work. I have witnessed the fact that the short information given about the work in the encyclopedia is necessary for tashihe personally by examining the work. In particular, the information given about the content of the first volume / book of the work does not coincide with the work.



The book is written in Persian and in four volumes. But there is only first skin. Both copies have been handwritten by different people. The copy in Konya, 182 fires, 102 fires in Edirne.

The author writes the book in Konya, which he came to in 1204, and presents it to the Keyhüsrev of I. Gıyasettin from the Sultans of Anatolian Seljuks. It is proof that the name of the book is "Letâifu'l-Giyasiyya".

The verses and hadith texts and the quotations from the Torah, the Psalms and the Bible are Arabic. There are Persian translations of the Arabic texts which are still active. There is a different sort of distinction in the work which is explained with quotes from virtuous verse verses, hadiths, Torah, Bible and Psalms.

God's attributes and akaidl other related issues in place given that the work of the benefit would be more comprehensive submission to the attention of the scientific world, author and founder of Ahi organization in Anatolia, Ahi Evran scientific and intellectual will contribute to a better understanding of the structure, I think.

Keywords: Ahi Evran, Akhism, Belief, Wisdom, Letaifu'l-Giyasiyye.

Giriş: Ahi Evran'ın Hayatı

Eserin tanıtımı ve değerlendirmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle müellifi Ahi Evran'ın hayatı hakkında kısa bilgi sunalım. Ahilik teşkilatının Anadolu'daki kurucusu, ahilerin şeyhi ve debbağ esnafının piri olan Ahi Evran'ın asıl adı **Mahmud b. Ahmet**'tir. Türkmen yerleşim bölgesi olan **Azerbaycan**'ın **Hoy** kasabasında 567/1175 yılında doğmuştur.¹ İlk dönemlerde Şeyh Nasirüddin Mahmud olarak bilinen Ahi Evran'a "Evren/Evran" adı, vefatından iki asır sonra menkıbevi bir isim olarak verilmiştir.²

İlk eğitimini Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde alan Ahi Evran, Eş'arî kelamcı **Fahrettin Râzî** (ö. 1209)'den çok istifade etmiş, hizmetinde bulunmuştur. İlk tasavvufi terbiyesini de Horasan ve Maveraünnehir'de iken Ahmet Yesevî (ö. 1066)'nin talebelelerinden almıştır. 13. asrın hemen başında Bağdat'ta tanıştığı Fahrettin Râzî'nin talebelelerinden **Evhadüddin Kirmani** (ö. 1238)'ye mürit olmuş, vefat edene kadar kendisinden ilim ve irfan öğrenmiştir.³

¹ Mikail Bayram, "Ahi Evren Kimdir? (Gerçek Şahsiyeti ve Eserleri)", *Diyanet Dergisi*, Cilt XVII, sy. 1, Ocak-Şubat 1978, s. 24-32, s. 29.

² Gökmenoğlu, "Ahi Evren", s. 19. Ahi Evran'ın mitolojik bir şahsiyet olmadığı ve gerçek kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, s. 76-77.

³ Bayram, "Ahi Evren", s. 29.



Evhadüddin Kirmani'nin kızı **Fatma Hatun** Ana ile evlenen Ahi Evran, hocasıyla birlikte Kayseri'ye yerleşerek bir debbağ atölyesi kurmuştur. Debbağlık mesleği merkezli Ahi Teşkilatını devletin himaye ve desteğini görerek kuran Ahi Evran, teşkilatını Kayseri'den tüm Anadolu'ya yaymıştır. Ahi Evran Kayseri'de bulunduğu esnada hanımı Fatma Hatun vasıtasıyla "**Bacıyanı Rum/Anadolu Bacıları**" teşkilatını da oluşturmuştur.⁴

Anadolu Selçukluları Sultanı I. Alaeddin Keykubat (ö. 1237)'in davetiyle 1228 yılında Konya'ya gelen Ahi Evran, burada mesleği yanı sıra **Hânikâh-ı Lâlâ ve Hanikâh-ı Ziya**'nın şeyhliğini/müdürrisliğini de yürütmüş, **Hanikâh-ı Ziya**'da hadis ilmi okutmuştur.⁵ Konya'da uzun süre kalmayan Ahi Evran, Kırşehir'e giderek oraya yerleşmiştir. Ömrünün son yıllarını Kırşehir'de geçiren Ahi Evran, Ahi Teşkilatını yeniden kurduğu **Kırşehir**'de 660/1262 yılında vefat etmiştir.⁶

Ahi Evran, yirmi küsur kadar eserlerinin hiçbirinde adını zikretmemiştir. Eserlerine ismini yazmaması, melamet anlayışından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Melamilikte kişinin başarılarını, iyiliklerini gizli tutması ve insanların iltifat ve teveccühlerinden kaçınması esastır. Ahi Evran da melamet felsefesine gönül vermiş biri olarak kendini, eserlerinin yazarı olarak saymamıştır. Nitekim *Tabsıra* adlı eserinin girişinde bu anlayışını açık olarak ifade etmiştir.⁷ Bununla birlikte anlatım tarzı, konu benzerliği, konuları açıklayış metodu, eserlerinin kendisine aidiyetinin tespit edilmesinde yardımcı olmuştur.⁸

Ahi Evran'ın "Letâifu'l-Gıyasiyye" Eserinin Değerlendirmesi

Eserin içerik bakımından değerlendirmesine geçmeden önce eser hakkında şekle dair bazı bilgiler sunulalım. Bu bilgiler eserin dili, üzerine ilave edilen ek bilgi, istinsahı ve benzeri hususları kapsamaktadır. Esere atıfta bulunacağımızda Konya el yazma nüshasını esas alacağız. Gerekliğinde de Edirne nüshasını kaynak göstereceğiz.

A) Eser Hakkında Şekle Dair Bilgiler

Eser, Farsça yazılmıştır. Eserde yer alan ayetler ile kutsal kitaplardan yapılan alıntılar ise Arapçadır. Arapça alıntılar da Farsçaya tercüme edilmiştir. Eser aslında dört cilt olmakla birlikte sadece birinci cildine ulaşılmıştır. Eserin dört cilt olduğu, birinci cildin baş tarafında müellif tarafından eser hakkında verilen bilgidir anlaşılmaktadır.

⁴ Gökmenoğlu, "Ahi Evren", s. 21.

⁵ Ahi Evren, *İmanın Boyutları (Metâli'u'l-îmân)*, İlave Notlarla Terc. Mikail Bayram, Damla Matbaacılık ts, s. 19, 25.

⁶ Bayram, "Ahi Evren", s. 29. Vefatının 1261 olduğu bilgisi de bulunmaktadır. Mehmet Hacı Ali Gökmenoğlu, "Ahi Evren ve Ahiliğin Doğuşu", *Ahilik ve Meslek Ahlakı*, Konya 2016, s. 18-24. Geniş bilgi için bkz; Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991; İlhan Şahin, "Ahi Evran", *Ahilik Ansiklopedisi*, I, 80-81; "Ahi Evran", *DİA*, I, 529-530.

⁷ Bayram, *Ahi Evren*, 75.

⁸ Bayram, "Ahi Evran", *Ahilik Ansiklopedisi*, I, 81.



Birinci cildin temin ettiğimiz iki nüshanın biri, Konya Mevlâna Müzesi Ktp. Nr. 1727’de, diğeri Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 233 noda kayıtlıdır. Her ikisi de farklı kişiler tarafından istinsah edilmiş el yazma mahtuta nüshalardır. Konya’daki nüsha, 182 varak, 164 sayfadır. Konya nüshasının unvan sayfası üzerinde 180 varak olduğu yazılmış ise de varaklar sayıldığında 182 olduğu görülmektedir. Edirne nüshasının varak sayısı ise son sayfasında da belirtildiği gibi 102 varaktır.

Konya mahtutasının iç kapağında **“İlmü’t-tasavvuf”** yazılıdır. Eserin ilk sayfasında biri Türkçe altı tane mühür bulunmaktadır. Mührün birinde **“Abdulhalim”** ismi yer almaktadır ki muhtemelen kitabın vakfedilmeden önceki sahibidir. Zira diğer mühürde **“Hazreti Mevlâna Kuddise Sırruhu’l-a’la Vakıf Kütüphanesi ...”** yazmaktadır. Bu mühür kitabın son sayfasında da vardır. Kare şeklinde olan mühürde **“el-Fakir ibn Hz. Mevlâna Şeyh Muhammed Said Yusuf ...”** yazısı vardır. Türkçe mühürde ise **“T.C. Maarif Nezareti Konya Arapça ve Farsça Kütüphanesi”** ifadeleri yer almaktadır. Aynı mühür son sayfada da vardır. İlk sayfanın alt kısmında eserin **“180 varak, 260 sayfa”** olduğu yazılıdır. Halbuki eser 182 varaktır. Bu bilginin alt kısmında da **“Konya Âsâr-ı Âtîke Müzesi Müdüriyeti / Konya Eski Eserler Müzesi Müdürlüğü”** ve onun altında da **“30 Eylül 927”** tarihi kayıtlıdır. İlk sayfanın sol baş kısmında ise **“Rukiye bint Hatun el-Hâc Muhammed”** ismi yazılıdır.

Konya nüshası iki farklı kişi tarafından kaleme alınmıştır. Kitabın aslında önce bir bütün olarak yazıldığı fakat sonradan kaybolan sayfalarının bir başka şahıs tarafından istinsah edilerek tamamlandığı anlaşılmaktadır. Zira her iki yazının karakterleri farklıdır. Yazı üslubunda bir yakınlık olsa da yazılardan anlaşıldığı kadarıyla müstensihleri ayrı kişilerdir. Her iki yazı da temiz, okunaklı ve düzgündür. Kitabın eksik sayfalarının tamamlanması mevcut bir başka nüsha vasıtasıyla gerçekleştirileceğinden bu durum kitabın o dönemlerde birçok nüshasının bulunduğu kanaatine zemin hazırlamaktadır. Eksik sayfaların tamamlanması, tamamlanmaya değer görülmesi de kitabın önem ve değerine vurgu yapmaktadır. Bu da kitabın ilim dünyasının gündemini meşgul eden kıymetli bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

Konya nüshasının sonunda **“Bu kitabı dokuz yüz dört senesi Muharrem ayının ortalarında tamamladım”** ifadesi yer almaktadır. Bu da eserin miladi **Ağustos 1498** tarihinde bitirildiğini göstermektedir. Eserin müellifi Ahi Evran 1261 tarihinde vefat ettiğine göre Konya nüshası, müellifin vefatından 237 sene sonra yazılıp tamamlandığı ortaya çıkmaktadır.

Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan mahtutada metne geçmeden ilk varakta yani unvan sayfasında Hz. Davud’a nispet edilen bir münacat ilave edilmiştir. Harekeli olan münacatın dili Arapçadır. Münacatın başlığı **“Münacat Davud en-Nebiyü Aleyhisselam”** şeklindedir. Besmele ile birlikte toplam on yedi beyitten oluşan münacatın ilk ve son beyitleri şu şekildedir:



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِلَهِي كَمْ مِنْ سَائِلٍ قَدْ أَعْطَيْتَهُ وَكَمْ مِنْ دَاعٍ قَدْ أَجَبْتَهُ

“Ya Rabbi! Sen nice ihtiyaç sahiplerine isteklerini vermiş”

“Ve nice dua edenlerin dualarını kabul etmişsindir.”

Son kısmı ise:

فَاغْفِرْ لِي وَتَجَاوَزْ عَنِّي وَفُضْ حَاجَتِي وَارْحَمْنِي

“Ya Rabbi! Beni affet, beni arındır. İhtiyacımı gider, bana merhamet eyle.”

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَيَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ

“Ey merhametlilerin en merhametlisi ve cömertlerin en cömerdi, rahmetinle (duamı kabul eyle).”

Yan tarafta yer alan sayfadaki Türkçe mühürde “T.C. Edirne Vilayeti Selimiye Kütüphane Müdürlüğü” yazısı bulunmaktadır. Aynı mühür eserin sonunda da vardır. Arapça mühür ise okunmamaktadır. Kitabın vakfedildiği ve 1298 numara ile kaydedildiği sayfada kitabın ismi “Kitabu Letaifi'l-Gıyasiyye” “ةَيِّثَايْغَالْاِفْئَاطْلُْبَاتِكَ” olarak yazılmıştır. Edirne nüshasında kitabın isminin yazılı olması Konya'daki eserin isminin tespitini kolaylaştırmaktadır. Zira Konya nüshasında kitabın adı yazılı değildir. İki nüsha karşılaştırıldığında içerik bakımından aynı olması aynı kitap olduklarını ortaya koymaktadır.

Edirne nüshasının ilk sayfasında ilave yapıldığı gibi son sayfasında genelde peygamber isimlerinden oluşan şu cümleyle yer verilmiştir:

“Adem, İdris, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, İsmail, Lut, Yakup, Yusuf, Şuayb, Semud, Eyüp, Süleyman, Zekeriya, Zülkarneyn, Lokman, Hızır, İlyas, Ashabu'l-Kehf ve onlardan sonra gelen Meryem-i İsa ve Abdulmuttalip Muhammed Mustafa.”

Edirne nüshasında istinsah tarihi yer almamakla beraber yukarıdaki ilave cümleden sonra eser “Hayruddinzade” imzasıyla tamamlanmaktadır.

Her iki el yazma nüshada müellifin ismi yer almamaktadır. Zira yapılan incelemelerde Ahi Evran'ın kaleme aldığı hiçbir eserinde adını anmadığı tespit edilmiştir. Anlatım tarzı, eserindeki konu benzerliği, konuları açıklayış metodu gerek kendi eserlerinde ve gerek bazı olaylara örtülü olarak değinmesi eserlerinin tespitinde yardımcı olmuştur.⁹

Her iki nüsha, “Yedi gök, yer ve bunların içindekiler Allah'ı tespih ederler. Hiçbir şey yoktur ki onu övgüyle tespih etmesin. Ancak siz onların tespihlerini anlamıyorsunuz. Şüphesiz Allah hilim sahibidir, bağışlayandır”¹⁰ ayetinin baş tarafına yer vererek tamam-

⁹ Mikail Bayram, “Ahi Evran”, *Ahilik Ansiklopedisi*, I-II, Ankara 2014, I, 81.

¹⁰ İsra 17/44.



lanmakta, fakat ayetten sonraki cümlelerde -pek önem arz etmese de- bitiş farklılığı görülmektedir.

B) Eser Hakkında Değerlendirme

“*Latîfe*”nin çoğulu olan “*Letâif*” insanın manevi yapısındaki ince, güzel ve hoş duyguları ifade etmede kullanılan bir kelimedir. Müellif kitabını 1204 yılında geldiği Konya’da yazarak Anadolu Selçuklu Sultanlarından I. Gıyasettin Keyhüsrev (ö. 1211)’e¹¹ takdim etmiştir. Kitabın ismi de buradan gelmekte ve “*Letâifu’l-Gıyasiyye*” olarak bilinmektedir. Bu isim kitabın Edirne el yazma nüshasının unvan sayfasında da yer almaktadır.

Kitap, klasik bir usul ile yani besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Hamdele kısmı gayet uzun tutulur ve Allah’ı överken sıfatlarının eşsizliğinden, faydalarından bahsedilir (Letaif, K. 1b, 2a). İkinci varakın sonunda başlanılan salvele kısmı sonraki sayfaya sarkar.

Müellif zamanın sultanını isim vermeden hemen baş tarafta över. İfadenin tercümesi şu şekildedir; “Bizi büyük adil sultan gözetiminde bulunduran Allah’a hamd olsun. Sultan sayesinde alemleri haramlardan uzaklaştıran, akli ve nakli çeşitli ilimler geliştiren Allah’a hamd olsun.” (2b)

Ahi Evran, eserini yazma **amacını** baş tarafta “*dostlara hediye etmek*” olarak belirtir. Bunu ifade ederken önce hediyeleşmeyi teşvik eden hadisi şerifin Arapça metnini, ardından da Farsça açıklamalı mealini verir; “Hediyeleşsin ki, aranızda sevgi bağı oluşsun.” Bu hadise binaen dostla hediye verilmesi gereği üzerinde duran müellif, yılların birikim ve tecrübesini bu kitapta toplayarak dostlarına hediye ettiğini bildirir (2b).

Müellif, Allah’a sığınarak bu kitabı dört kısım halinde hazırladığını birinci cildin baş tarafında açıkça belirtir. Müellifin ifadesine göre;

Birinci cilt “*usul ilmi (itikat/akaid)*”,

İkinci cilt “*fıkıh ilmi*”,

Üçüncü cilt “*ahlak ilmi*” ve

Dördüncü cilt “*dua ve şartları*” konularını kapsar. Edirne nüshasında “**Fıkıh İlmi**”, “**Fıkıh İlminin Sırları**” şeklinde ifade edilmiştir (E2b).

Müellifin dört kısım dediği aslında dört cilttir. Zira elimizdeki birinci cilt sadece “*usul ilmi (itikat/akaid)*” konusu ve alt başlıklarını kapsamaktadır. Diğer kısımlar ise bu ilk ciltte yer almamaktadır.

¹¹ Ahilere yakınlığı ile tanınan Gıyaseddin Keyhusrev, ağabeyi Sultan Rükneddin ile giriştiği taht mücadelesinde Konya’nın Ahi reisleri ile Ahileri Keyhusrev’i tutmuş, Rükneddin’e bağlı ordunun Konya’ya girmesini aylarca engellemişlerdir. Başkent Konya’da Ahiler, Gıyaseddin Keyhusrev’in desteğiyle XIII. Yüzyılın başlarında güçlenmişlerdir. Hakkında geniş bilgi için bkz: Ali Sevim, “Gıyaseddin Keyhusrev I”, *DİA*, XXV, 347-349; Zehra Odabaşı, “Gıyaseddin Keyhusrev I”, *Ahilik Ansiklopedisi*, I, 427-428.



Müellif, kitapta ele aldığı konuları ayet ve hadis metinleriyle müdellel ve anlaşılır hale getirmekte, bazı konuları izah ederken de Tevrat, Zebur ve İncil'den alıntılar yaparak eserini zenginleştirmektedir. Kitap bu açıdan dinler tarihçileri tarafından ayrıca değerlendirilmesi gerekli bir yapı arz etmektedir. Alıntılarının tamamı Arapçadır ve büyük bir kısmı da harekelidir. Arapça metinlerin Farsçaya izahlı tercümesi yapılmış, meali verilmiştir. Kitap bu yönüyle de müellifin Farsça ve Arapçaya vukufiyetini ispat etmektedir.

Eserin içerdiği konuların tertibine bakıldığında, müellifin bu eseriyle iman-amel-ahlaktan oluşan İslamî ilimleri bir bütün olarak bir araya getirmeyi hedeflediği görülmektedir. İslamî ilimlerin temeli ve olmazsa olmazı olan iman ve şartlarını kapsayan itikad/akaid ilmini ilk cilde alarak öncelik vermiştir. Sonra İslamî ilimlerin amel kısmını ihtiva eden fıkıh ilmini ele almıştır. Daha sonra da iman ve amelin bir huy haline gelmesini sağlayacak Ahlak ilmini üçüncü kitapta incelemiştir. İslam dinini temelini oluşturan "İman-amel-ahlak", bir merdivenin ardarda sıralanmış basamakları gibidir. İslam'ın hedefi olan güzel ahlaka yani ihsan mertebesine ulaşmak için şek ve şüpheden arınmış iman, şartlarına riayet edilen amel ve bu ikisinin içselleştirildiği, huy haline getirildiği selim kalp gereklidir. Bunların neticesi de hedeflenen kâmil insandır. Müellifin bu tertibe riayet ettiği görülmektedir.

Müellif, bu kitabıyla İslamî ilimlere olan bakışını bize aktarmakta, kitabında konularını sıralamasıyla da bizlere Cibril hadisiyle bildirilen ilimleri ve metodunu öğretmektedir. Zira kitabının konu dizini aslında Cibril hadisiyle birebir örtüşmektedir. Mesela, Cibril hadisindeki "**iman** nedir?" sorusunun cevabını, birinci cilt ile yani "**usul ilmi (itikad/akaid)**" başlığıyla ele almakta; "**İslam/amel** nedir?" sorusunun cevabını, ikinci cilt ile yani "**fıkıh ilmi**" başlığıyla ele almakta; "**ihsan/ahlak** nedir?" sorusunun cevabını da üçüncü cilt ile yani "**ahlak ilmi**" başlığıyla ele alarak vermektedir. Müellif bu aşamalardan sonra da kulun yaratana ile sürekli irtibatını sağlayacak ve kulun yaratan nezdinde değerini artıracak dua ve şartlarını kapsayan kısmı dördüncü kitapta ele almakta, olgun bir Müslüman profili çizmektedir. Netice itibarıyla müellif, bu kitabını sanki Cibril hadisinde yer alan sorulara cevap olsun amacıyla hazırladığı izlenimini vermektedir.

Müellif konuların izahına geçmeden Allah'a dua ederek bu kitabın faydalı olmasını, kendisinin de riya ve gösterişten uzak kalmasını dilemektedir. Eserdeki meseleler, İslam zaviyesinden ele alınmakla beraber Tevrat, Zebur ve İncil'den yapılan alıntılarla konuya derinlik kazandırılmakta, zihin dünyamızın zenginleşmesine katkı sağlanmaktadır.

Kitabın içeriği hakkında tespit edilen kayıtlı bilgiler şu şekildedir. "Dört cilt olan bu eserin birinci cildi felsefe, ikinci cildi ahlak ve siyaset, üçüncü cildi fıkıh, dördüncü cildi dua ve ibadet hakkındadır. Birinci cildin bir nüshası Mevlâna Kütüphanesi nr. 1727'de bir diğer nüshası da Edirne Selimiye Kütüphanesi'ndedir. Yurt dışında da iki nüshası bulunmaktadır Ahi Evran'ın hayatı ile ilgili önemli izleri bu eserinde bulabilmekteyiz."¹² Halbuki az önce de müellifin ifadeleriyle sunduğumuz gibi birinci cilt akaid, ikinci cilt fıkıh, üçüncü cilt ahlak ve dördüncü cilt dua ve şartları konularını kapsamaktadır.

¹² Bayram, "Ahi Evran", I, 81.



Mikail Bayram Ahi Teşkilatı yapısı hakkında bilgi verirken “*Letâifu'l-Gıyâsiyye*” eserinin içeriği hakkında şöyle bir izahta bulunur: “Ahi Evren *Letâif-i Gıyâsiyye* adlı eserinin ahlak ve siyasete dair olan üçüncü cildinde Ahi Teşkilatının yapısı hakkında veya bu konudaki düşünceleri hakkında fazla bilgi bulunduğunu sanıyoruz. Fakat bu eserin elimizde bulunmaması onun bu konudaki görüşlerini eserlerine dayandırmamıza imkân vermemektedir. Bu eserin günün birinde bulunacağına dair inancımızı muhafaza ediyoruz.”¹³

C) Kitaptaki Konuların Tertip ve Tasnifi

Kitap dört ana **bölüm**den oluşmaktadır ki bunlar dört ayrı ciltte yer almaktadır. Bölümlerin alt başlığı **makale** olarak isimlendirilir. Makalenin alt başlıklarına da **fasıl** veya **bab** denilir. Fasılların alt başlıkları ise **burhan**, **vecih**, **delil**, **nev'** gibi farklı isimlerle adlandırılır. Bunların alt başlıklarına da **mukaddime**, **sıfat**, **hikmet**, **menfaat** gibi değişik isimler verilir. Kitabın tasnifi aynı şekilde tamamına hâkim değilse de fikir vermesi bakımından içindekileri bir örnek üzerinden şu şekilde gösterebiliriz.

Bölüm (Usul/Akaid İlmi)

Makale (Allah'ın Varlığını İspatı)

Fasıl (Allah'ın Varlığını İspat Eden Külli Deliller)

Burhan (Ayrıca başlık vermez)

Mukaddime (Ayrıca başlık vermez)

“Usûlü'd-dîn” de denilen imana dair konuları ele alan birinci cildin asıl başlıklarını, bazı kısa izahlarla tanıtmaya çalışalım. Birinci cilt **Makale** denilen üç ana başlık altında ele alınır. Makalelerin başlıkları şunlardır. “**İlmin Fazileti Hakkında**”, “**Allah'ın Varlığını İspat Eden Deliller**” ve “**İnsanın Allah'ın Varlığına Delaleti**”.

Birinci Makale, İlmin Fazileti Hakkında: Kitabın 3a-41b varakları arasında yer almaktadır ve yedi fasıldır.

Birinci fasıl Kur'an-ı Kerim, Tevrat, Zebur, İncil ve hadisi şeriflerle ilmin faziletini izah eder. İlmin faziletine Kur'an'da daha fazla yer verildiğini belirten müellif, Kur'an'dan on delil ile ilmin fazileti üzerinde durur. **Birinci delilde** “*Kulları içinden ancak âlimler; Allah'tan (gereğince) korkarlar*”¹⁴ ayeti ekseninde ilmin faziletini izah eder (3a). “Ben iki korkuyu ve iki emniyeti kulumda bir araya getirmem. Dünyada benden emin olan ahirette korksun, dünyada benden korkan ahirette emin olsun” kutsi hadisiyle konuya genişlik kazandırır (3b).

Birinci faslın **ikinci delilinde** Hz. Peygamber (s.a.s)'e ilk olarak indirilen Alak suresinin ilk beş ayeti merkezli açıklama yapar (4a). **Üçüncü delilde** vasıfların en üstününün ilim sıfatı olduğunu ifade eden ayet ve hadislerle yer verir (5a). **Dördüncü delilde** “*Allah*

¹³ Bayram, “Ahi Teşkilatı”, *Ahilik ve Meslek Ahlakı*, s. 29-30.

¹⁴ Fatır 35/28.



sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir"¹⁵, "*Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin*"¹⁶ ayetleri ile ilim sıfatını Allah'ın Kur'an'da sadece Hz. Peygamber (s.a.s)'e izafe ettiğini açıklar (5a). **Beşinci delilde** "*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime Hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiş demektir*"¹⁷ ayeti ışığında ilim ve hikmetten ve Allah'ın dilediğine hikmeti verdiğinden bahseder (5a-5b).

Altıncı delilde bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağı üzerinde durur. **Yedinci delilde** âlimleri ululem ve rusuh sahibi olmak üzere iki sınıfa ayırır. "*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan ululemre itaat edin*"¹⁸ ayetindeki ululemirden maksat âlimlerdir, der. Dolayısıyla sultanların kılıcının âlimlerin kalemine tabi olduğunu, âlimlerin kaleminin ise sultanların kılıcına tabi olmadığını belirtir. İkinci gurup âlimlerin ise müteşabih ayetlerin tevilini bilen rusuh sahibi âlimler olduğunu ifade eder. **Sekizinci delilde** mücadele süresi üzerinde durarak ilim sahibinin derecelerinden bahseder. **Dokuzuncu delilde** Hz. Süleyman'a kuşlarla konuşma yeteneğinin ve rüzgârın emrine verilmesinin üzerinde durur (6a).

Onuncu delilde Hz. Adem'in yaratılışındaki meleklerin itirazını anlatır (6a). Adem'in ilminin meleklerin ilminden üstün olması, Adem'i olgunlaştırmış, kâmil hale getirmiştir. İlmin en şerefli derece ve en mükemmel hal olduğunu belirten müellif, onuncu delilde ilmin faziletine dair Tevrat, Zebur ve İncil'den alıntılar yapar (7a). Örnek olması amacıyla bu alıntılara yer verelim. **Tevrat**'tan ilmin önemine delil olarak şu alıntıda bulunur. "*Ey Musa! İlme saygı duy. Zira ben hikmeti kalbi güzel olmayana vermem. Bağışlayacağım kulumun kalbine hikmeti yerleştiririm. Dünya ve ahiret mutluluğuna erişmek için hikmeti öğren, onunla amel et ve onu başkalarına da öğret.*" (7a)

İlmin fazileti hakkında **Zebur**'dan şu alıntılarda bulunur. "*Bir âlim görürsen ona hizmet et.*" (7a) "*Davud'a denildi ki; İsrail oğullarının âlimleriyle karşılaşırsan onlarla dost ol.*" "*Muttakileri bulamazsan âlimlerle dostluk edin. Âlimleri bulamazsanız akıllılarla dostluk edin. Çünkü takva, ilim ve akıl üç mertebedir. Kullarımdan birine bu üç mertebeden birini versem, onu azabımdan emin kılarım.*" İlmin olmazsa takva da olmaz. Âlim olmayan helali, haramı da bilemez. Muttaki hem ilim sahibi âlim hem de onunla amel eden amildir (7b).

İlmin faziletiyle ilgili İncil'den de şu pasajları aktarır. "*İlmi duyduğu, işittiği halde onu talep etmeyene yazıklar olsun. Onlar cahillerle birlikte cehennemde bir araya gelecektir.*" "*İlmi isteyen ve onu öğretin. İlim, sahibi için şefaattir (7b). İlim sahibini mükafatlandırmak Allah için bir haktır. Kıyamet günü Allah, ilim sahiplerine şöyle seslenecek; "Ey âlimler topluluğu! Rabbinizin size nasıl muamelede bulunacağını umuyorsunuz?" Onlar da; bize merhamet edip bağışlayacağımı, diyecekler. Allah da onlara; "Sizin için şer değil hayır murat ediyorum, şimdi rahmetimle girin cennete," diyecek (8a). Mukatil*

¹⁵ Nisa 4/113.

¹⁶ Kalem 68/4.

¹⁷ Bakara 2/269.

¹⁸ Nisa 4/59.



b. Süleyman'dan gelen bir rivayete göre Allah İncil'de buyuruyor ki; “Âlimlere saygı duy, değerlerini bil. Ben güneşi yıldızlara, ahireti dünyaya ve kendimi de insanlara üstün kıldığım gibi âlimleri -Nebi ve Resuller hariç- bütün mahlukata üstün kıldım.” (8a)

Müellif ilmin faziletine dair hadisi şeriflere yer verir. İlk hadisi şerif, “Bir anlık tefekkür, atmış senelik ibadetten daha hayırlıdır” hadisidir. Müellif bu hadisi açıklarken özetle şunları ifade eder. Tefekkür ruhun amelidir, ibadet ise cesedin amelidir. Ruh cesetten üstündür. Tefekkür itaatten de üstündür (8a). Tefekkür ibadete muhtaç değildir. İtaat ve ibadet ise tefekküre muhtaçtır.

İlmin faziletiyle ilgili ikinci hadisi şerif Enes b. Malik'in rivayet ettiği, “Allah'ın cehennemden azat edeceği kişiler ilim talipleridir” hadisidir. Üçüncüsü, “Âlimin arkasında kılınan namaz, peygamberin arkasında kılınan namaz gibidir” hadisidir. Dördüncüsü İbn Ömer'in rivayet ettiği, “Âlimin abide üstünlüğü, yetmiş derecedir. Her bir derecenin arasındaki mesafe koşan atın yetmiş senelik mesafesidir” hadisidir (8b).

Müellif ilmin faziletine dair Hz. Ali'den (10a), Kelile ve Dimne'den (12a) nakillerde bulunur. Bazı bilginlere göre Allah dünyayı beş şeyle tezyin etti, süsledi. Bunlar âlimlerin ilmi, idarecilerin adaleti, abidlerin ibadetleri (12a), tüccarın güvenilirliği ve dervişlerin tevekkülüdür (12b).

Birinci makalenin ikinci faslı “ilmin hakikat, keyfiyet ve mahiyeti” başlığını taşır. Müellif ikinci faslı nev' ve burhanlarla açıklar (13b-15a).

Üçüncü fasıl “ilmin fazileti ve kemal dereceleri” başlığını taşır (15a). Müellif üçüncü faslı burhan, delil ve beyanlarla izah eder (15b-18b).

Dördüncü fasıl “ilmin kısımları” başlığını taşır (18b-24a). Bu fasıl akademik bakışın yoğunlaşması gereken bir kısımdır. Zira bu fasılda ilimler taksim edilmektedir. İslam dünyasında ilim sahipleri ilmin tasnifiyle meşgul olmuş, ilimleri pek çok farklı açılardan taksime tabi tutmuşlardır. Genellikle nakli ve akli ilimler şeklinde iki ana başlık altında tasnif edilen ilimler, Ahi Evran tarafından üç kısımda ele alınmıştır. Bu kısımlar şunlardır;

1. Sadece akli ilimler,
2. Sadece nakli ilimler,
3. Hem akli hem de nakli ilimler.

Müellif sadece akılla bilinebilecek ilimden bahsederken peygamberlik müessesesini ele alır. Sadece nakli ilimleri anlatırken varlık ve yokluk üzerinde durur, varlığı ve yokluğu delille izahı zorunlu hususlara değinir, kulluk ve itaat kavramlarından bahseder (19a). Hem akli hem de nakli ilimlere değinirken de vacibatın zorunluluğuna, caizatin mümkün oluşuna, müstehilatın ise imkansızlığına kısaca değinir (19b). Müellif anlaşıldığı kadarıyla burada ilmi, akaid ilmi çerçevesinde tasnif etmektedir.

Müellif ilmin taksiminden sonra itikat ilminden bahsederken mücerret akılla ispatı murat edilen her şeyi usul/itikat ilmi kapsamında, sadece duyu organlarıyla ispatı istenen



her şeyi de fûru ilmi kapsamında değerlendirir. Burada da fûru ile amele yönelik konuları kapsayan fıkıh ilmini kast ettiği anlaşılmaktadır. Müellif usul yani itikat ilmi olmadan da fûru ilminin olamayacağını belirtir (19b).

Müellif usul/itikat ilmini dört başlıkta toplar.

1. Marifetullah: Allah'ın bilinmesi.
2. Marifeti Sıfatullah: Allah'ın sıfatlarının bilinmesi.
3. Marifeti Ef'âlullah: Allah'ın fiillerinin bilinmesi.
4. Hz. Peygamber (s.a.s)'in Nübüvvetinin Bilinmesi (20a).

Müellif, bu dörtlü taksimatı kaide, kaideleri de kısım başlıkları altında izah eder (20a-22b). Müellif, Allah'ın **sıfatlarının on iki** tane olup bunların **Hay, Âlim, Kadir, Mürîd, Semî', Basîr, Müttekellim, Rahim, Kerim, Ğafûr, Ğaffâr ve Ğâfir** olduğunu belirtir ve her biri ile ilgili bir ayet getirir (20b-21a). Allah'ın mahlukatının sırlarını iyice öğrenen, Allah'ın kudret ve hikmetlerini de tam olarak anlamış olur diyen müellif, Ebu Hanife ve Şafî'nin Allah'ın kudretini tam olarak bilenlerden olduğu kanaatine yer verir (21a).

Ahi Evran'ın itikat ilmini özetlediği bu kısımda üç başlığı Allah konusuna, bir başlığı da Hz. Peygamber (s.a.s)'in peygamberliğinin bilinmesi konusuna ayırması, iman konularında Hz. Peygamber (s.a.s)'in yerini ve önemini belirlemede dikkat çekici bir yaklaşımdır.

İtikat ilmini daha sonra tekrar dönmek üzere özetlemiş olan müellif, **fûru ilmini** izaha başlar ve der ki, "Bilinmelidir ki, fûru ilmi iki kısımdır; **Maksûd** ve **Tebe'**. Maksut olan fûru ilmi ise dört çeşittir. Bunlar;

1. Kur'an (Kitap),
2. Ahbar (Sünnet),
3. Usulü Fıkıh ve
4. İlmi Fıkıhtır."

"Bu doğru bir tanımlamadır. Zira şer'î hükümlerin delilleri ya Kur'an (Kitap), ya da Ahbar'dır (Sünnet). Fıkıh usulü bu delillerin şartlarını açıklıyor, fıkıh ilmi de medluldür yani bu delillerden elde edilen sonuçlardan oluşuyor (22b). Binaenaleyh fûru ilmi bizzat hedeflenen matlub lizatıhi olduğundan bu dört kısım arasına girmiş oluyor. Tabi /Tebe' olan fûru ilmi ise Arabiyye ilmi yani Arap dilidir. Çünkü şeriatımız Arap diliyle gelmiştir. Dolayısıyla Arapçayı bilmek gerekir." (23a)

Müellif bundan sonra **Arapçayı** iki kısım altında inceler. Bunlardan biri Arapçanın **müfredatı**, diğeri de Arapçanın **mürekkabatı**dır. Dört sayfa boyunca Arapçadan bahseden müellif, Arapça ilminden daha çok mürekkebat kast edildiğini belirtir. Mürekkebatı da dört kısım altında izah eder. Bunlardan biri Manzum diğeri de Beyandır (24a).



Beşinci fasıl “usul/itikat ilminin faziletinin izahı” başlığını taşır. Müellif, konuyu on burhan ile açıklar (24a-33b). Birinci burhanda kelim ilmini, ikinci burhanda uhrevi ilimleri ki dünyevi ilimlerden daha üstündür kanaatini ifade ederek ele alır. Bütün ilimlerin uhrevi ilimlere muhtaç olduğunu belirten müellif, yaratanını bilmeyen hiçbir şey bilemez, Kur’an’ı açıklayamaz, hadisi anlayamaz der. Üçüncü burhanda müellif, usul/itikat ilminin zıttı olan küfür ve bidatin yerilen ilimlerden olduğunu doğru ve gerçeği usul ilminde aramak gerektiğini söyler (24b).

Müellif beşinci faslın onuncu burhanında **münazaradan** bahseder. Münazarada bulunmayı Peygamber mesleği olarak açıklayan müellif peygamberlerin münazaralarından örnek verdikten sonra en çok münazarada bulunan peygamberin Hz. Muhammed (s.a.s) olduğunu belirtir. Hz. Peygamber (s.a.s)’in münazaralarını da üç makam olarak izah eder (26b-32b).

Altıncı fasıl “imanın sadece taklitle sahîh olmayacağı” başlığını taşır (33b-35b). Müellif konuyu burhan, delil ve meselelerle izah eder.

Yedinci fasıl “Kur’an ilimleri ve tefsirin fazileti” başlığını taşır (35b-41b). Müellif konuyu dokuz burhan, soru-cevap, dokuz nev’ ve beş hikmetle izah eder.

Müellif ilk ana konu olan Birinci Makaleyi bitirdikten sonra İkinci Makaleye başlar.

İkinci Makale, “Allah’ın Varlığını İspat Eden Deliller Hakkında”dır, kitabın 42a-103a varakları arasında yer alır ve on bir fasılda izah edilir.

Birinci fasıl “Allah’ın varlığıyla ilgili külli kaideler” başlığını taşır (42a-50b). Müellif konuyu on burhan ve bazı burhanları da mukaddime, vecih alt başlıklarıyla izah eder.

İkinci fasıl “Allah’ın varlığını ispat eden açık/zahir deliller” başlığını taşır (50b-59a). Müellif konuyu on iki vecih ile izah eder.

Üçüncü fasıl “feleklerin unsurları, sıfatları ve zatlarının Allah’ın varlığına delaleti” başlığını taşır (59a-68b). Müellif konuyu on beş nev’, on dört sıfat ile izah eder.

Dördüncü fasıl “yeryüzünün Allah’ın varlığına delaleti” başlığını taşır (69a-75b). Müellif konuyu on nev’, beş menfaat ve on sıfat ile izah eder.

Beşinci fasıl “güneşin Allah’ın kudret ve hikmetine delaleti” başlığını taşır (75b-84a). Müellif konuyu nev’ ve kısımlarla izah eder.

Altıncı fasıl “ayın Allah’ın varlığına delaleti” başlığını taşır (84a-86b). Müellif konuyu nev’, kısım, menfaat, delillerle izah eder.

Yedinci fasıl “yıldızların doğuşu ve batışının Allah’ın kudretinin kemaline delaleti” başlığını taşır (86b-91a). Müellif konuyu nev’ ve mertebe alt başlıklarıyla izah eder.



Sekizinci fasıl "gece ve gündüzün oluşumunun Allah'ın varlığına delaleti" başlığını taşır (91a-97b). Müellif konuyu delil, vecih ve hikmet alt başlıklarıyla izah eder.

Dokuzuncu fasıl "burçların Allah'ın kudret ve iradesinin kemaline delaleti" başlığını taşır (97b-101a). Müellif konuyu dört hikmet ile izah eder.

Onuncu fasıl "yıldız/gezegenerin Allah'ın kudretinin kemaline delaleti" başlığını taşır (101a-102a). Müellif konuyu yedi hikmet ile izah eder.

On birinci fasıl "gölgelerin Allah'ın hikmetinin kemaline delaleti" başlığını taşır (102a-103a).

Üçüncü Makale, "İnsanın Allah'ın Varlığına Delaleti Hakkında" kitabın 103a'dan başlayıp sonuna kadar devam eder. Üçüncü makale beş babdan ve babların alt başlığı olan fasıllardan oluşur.

Birinci Bab "İnsanın Yaratılışının Allah'ın Varlığına Delaleti" başlığını taşır (103b-139b). Müellif konuyu dört fasıl ile izah eder.

Birinci fasıl "insanın yaratılışının hikmeti" başlığını taşır. Müellif konuyu üç nev' ve kısım alt başlıklarıyla izah eder (103b-106a).

İkinci fasıl "insanın fazileti" başlığını taşır. Müellif konuyu on beş kavil alt başlıklarıyla izah eder (106a-111b).

Üçüncü fasıl "Hz. Adem'in yaratılışı" başlığını taşır. Müellif konuyu nev', hüccet, sıfat ve hikmet alt başlıklarıyla izah eder (111b-118a).

Dördüncü fasıl "insanın yaratılış evreleri" başlığını taşır. Müellif konuyu mertebe, mesele, sebep, hikmet, münasebet, sıfat, vecih, nev', delil alt başlıklarıyla izah eder (118a-139b).

İkinci Bab "İnsan Uzuvarındaki Enteresan Hikmetler" başlığını taşır. Müellif konuyu fasıl, sıfat, mesele, taksim, nev', kısım, hikmet, vecih alt başlıklarıyla izah eder (139b-157a).

Üçüncü Bab "İnsanın Vücutundaki Bitişik Azaların Faydaları" başlığını taşır. Müellif konuyu sekiz fasıl altında izah eder (157a-171b).

Birinci fasıl "beynin faydası" başlığını taşır. Müellif konuyu nev', hüccet alt başlıklarıyla izah eder (157a-160a).

İkinci fasıl "gözün yaratılışıyla ilgili hayret verici hususlar" başlığını taşır. Müellif konuyu beş nev' alt başlığında izah eder (160a-162a).

Üçüncü fasıl "kulağın yaratılışının faydaları" başlığını taşır. Müellif konuyu hikmet alt başlığıyla izah eder (162a-163a).



Dördüncü fasıl “bazılarına göre duymanın görmeden üstün olması” başlığını taşır. Müellif konuyu hüccet alt başlığıyla izah eder (163a-164b).

Beşinci fasıl “burnun yaratılışının faydaları” başlığını taşır. Müellif konuyu hikmet, menfaat alt başlıklarıyla izah eder (164b-166a).

Altıncı fasıl “ağzın yaratılışının faydaları” başlığını taşır. Müellif konuyu vecih, nev’, hikmet alt başlıklarıyla izah eder (166a-169b).

Yedinci fasıl “insanın yüzünün yaratılışındaki hayret verici hususlar” başlığını taşır. Müellif konuyu dört nev’ alt başlığıyla izah eder (169b-170b).

Sekizinci fasıl “insan bedeninin tüm âleme benzetilmesi” başlığını taşır. Müellif konuyu herhangi bir alt başlık koymadan izah eder (170b-171b).

Dördüncü Bab “İnsan Ruhunun Bilinmesi” başlığını taşır. Müellif konuyu üç fasıl altında izah eder (171b-179b).

Birinci fasıl “ruhun hakikati” başlığını taşır. Müellif konuyu hüccet, kısım alt başlıklarıyla izah eder (171b-174a).

İkinci fasıl “ruhun ilk bağlı olduğu kalp” başlığını taşır. Müellif konuyu yedi hüccet alt başlığıyla izah eder (174a-175b).

Üçüncü fasıl “ruhların mertebeleri” başlığını taşır. Müellif konuyu alt başlık kullanmadan izah eder (175b-179b).

Beşinci Bab “Bedensel, Nefsani Güçler” başlığını taşır. Müellif konuyu alt başlık kullanmadan izah eder (179b-182b).

İçindeki konuları tasnif ettiğimiz Konya nüshasının sonunda “**Bu kitabı dokuz yüz dört senesi Muharrem ayının ortalarında tamamladım**” ifadesi yer alır. Bu da eserin miladi **Ağustos 1498** tarihinde bitirildiğini gösterir. Eserin müellifi Ahi Evran 1261 tarihinde vefat ettiğine göre Konya nüshası, müellifin vefatından 237 sene sonra yazılıp tamamlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

Anadolu Ahilik Teşkilatının kurucusu olan Ahi Evran’ın ilmi ve ameli hayatını şekillendiren iki önemli isimden biri **Fahrettin Râzî** diğeri de **Evhadüddin Kirmani**’dir. Bu iki şahsın etkisinin Ahi Evran’ın yirmiyi aşkın eserleri incelendiğinde ortaya çıkacaktır.

Ahi Evran tarafından Farsça dört cilt olarak yazılan ve Anadolu Selçuklu Sultanlarından I. Gıyasettin Keyhüsrev’e takdim etmesi sebebiyle “*Letâifu’l-Ğıyâsiyye*” diye bilinen eserin sadece birinci cildine ulaşılmıştır.



Ahi Evran, "Letâifu'l-Gıyâsiyye" eserini dört kısım olarak hazırlamış ve bunu da birinci cildin baş tarafında açıkça şu şekilde ifade etmiştir.

Birinci cilt "**usul ilmi (itikat/akaid)**",

İkinci cilt "**fıkıh ilmi**",

Üçüncü cilt "**ahlak ilmi**" ve

Dördüncü cilt "**dua ve şartları**" konularını kapsamaktadır. Edirne nüshasında "**Fıkıh İlmi**", "**Fıkıh İlminin Sırları**" şeklinde yer almaktadır.

Müellifin dört kısım dediği aslında dört cilttir. Zira elimizdeki birinci cilt sadece "**usul ilmi (itikat/akaid)**" konusu ve alt başlıklarını kapsamaktadır. Diğer kısımlar ise bu ilk ciltte yer almamaktadır.

Müellif, kitapta ele aldığı konuları ayet ve hadis metinleriyle müdellel ve anlaşılır hale getirmekte, bazı konuları izah ederken de Tevrat, Zebur ve İncil'den alıntılar yaparak eserine derinlik kazandırmaktadır. Kitap bu açıdan dinler tarihçileri tarafından ayrıca değerlendirilmesi gerekli bir yapı arz etmektedir.

Eserin içerdiği konuların tertibine bakıldığında, müellifin bu eseriyle iman-amel-ahlaktan oluşan İslamî ilimleri bir bütün olarak bir araya getirmeyi hedeflediği görülmektedir.

Müellif, "Letâifu'l-Gıyâsiyye" kitabıyla aslında İslamî ilimlere olan bakışını da sunmaktadır. Zira kitabın konu dizini İslamî ilimlerin ana çatısını oluşturan Cibril hadisiyle birebir örtüşmektedir.

Müellif, Cibril hadisindeki "**iman** nedir?" sorusunun cevabını, birinci cilt ile yani "**usul ilmi (itikat/akaid)**" başlığıyla ele almakta; Cibril hadisindeki "**İslam/amel** nedir?" sorusunun cevabını, ikinci cilt ile yani "**fıkıh ilmi**" başlığıyla ele almakta; yine Cibril hadisindeki "**ihsan/ahlak** nedir?" sorusunun cevabını da üçüncü cilt ile yani "**ahlak ilmi**" başlığıyla ele almaktadır.

Müellif bu aşamalardan sonra da kulun yaratana ile sürekli irtibatını sağlayıp değerini artıracak dua ve şartlarını kapsayan kısmı dördüncü kitapta ele almakta ve neticede olgun bir Müslüman profili çizmektedir. Müellif, kitabını sanki Cibril hadisinde yer alan sorulara cevap olsun amacıyla hazırladığı izlenimini vermektedir.

Ağırlıklı olarak akaid ilminin ele alındığı birinci ciltte, akaid konusuyla ilgili farklı başlıklara yer verilmektedir. Rum suresinde Allah'ın varlığına delil olarak kâinattaki birçok şeyin delil olarak gösterildiği gibi müellif, kitabın ikinci makalesi olan "**Allah'ın Varlığını İspat Eden Deliller Hakkında**" başlığı altında da yeryüzünün, güneşin, ayın, gece ile gündüzün, burçların Allah'ın varlığına delaleti gibi benzer bir tasnifte bulunmaktadır.

İçerik bakımından çok dolu olan eserin, diğer ciltlerinin tespit edildikten sonra üzerinde yapılacak tahkik ve tercüme çalışmalarıyla günümüze pek çok açıdan olumlu katkıda bulunacağını düşünmekteyim.

**BİR FÜTÜVVET BUYRULTUSU IŞIĞINDA
HALİFE NASİR DÖNEMİ FÜTÜVVET
ANLAYIŞI**

ACCORDING TO A FUTUWWA DECREE IN
CALIPH NASİR FUTUWWA CONCEPTION



Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
Bozok Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
ip-66@hotmail.com



Özet

Fütüvvet teşkilatı Abbasi halifesi Nâsır-Lidînillâh tarafından devletin zafiyetini ortadan kaldırmak, nüfuzunu arttırmak, merkezi otoriteyi güçlendirmek, asayişî tekrar temin etmek ve özellikle de diğer Müslüman hükümdarlar ile olumlu siyasi ilişkiler kurmak amacı ile bir araç ve devletin kurtuluş reçetesi olarak görülmüştür. Bu bağlamda o, 583/1187 yılında bu teşkilata girmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz hususiyetler çerçevesinde bu teşkilata intisabı düşünen Nâsır-Lidînillâh elbette bu teşkilatın basit bir üyesi olmayacaktır. Nitekim o, zamanla teşkilatı kontrolü altına almış, ona yeni bir düzen vermiştir. 604/1207 yılından sonra ise Nâsır-Lidînillâh sadece Bağdat fityânın kiblesi değil bütün Abbasi diyarı fityânının önderi konumuna yükselmiştir. O, Fütüvvet teşkilatını yeniden düzenleme bağlamında bir dizi uygulamaların altına imzasını atmıştır. Bütün fütüvvet üyeleri için tartışılmaz bir şekilde uyulma zorunluluğu olan buyrultu yayınlamak bu uygulamalardan birisidir. Bu bağlamda, 604/1207 yılında halifenin emriyle bir buyrultu kaleme alınmıştır. Bu buyrultuya göre, seçkin kişilerin ve emirlerin girmeye can attığı Fütüvvet teşkilatında Refik ve Kebir gibi unvanlar kullanılmaktadır. Hz. Ali'nin pir olarak kabul edildiği belirtilmekte ve bütün üyelerin onun örnek ahlakı ile ahlaklanmalarının gerekliliğinin altı çizilmektedir. Fütüvvet kurallarına uymanın zorunluluğu bir kez daha vurgulanmakta bu kuralların aksine hareket edenlerin reisleri tarafından cezalandırılacakları açıklanmaktadır. Teşkilattan çıkarılması gerekenlerden giymiş oldukları şalvarın tekrar istenmesi hakkında bilgiler verilmektedir. Sunmayı düşündüğümüz tebliğimizde kısa sunumlar yaptığımız söz konusu buyrultuda geçen bilgilere göre Nâsır-Lidînillâh dönemi Fütüvvet yapılanması hakkında bilgiler vermeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvet, Nâsır-Lidînillâh, Fityân, Refik, Sâhibu'l-ahzâb.

Abstract

The organization of the Futuwwa was seen as a measure of salvation by a means and a state aimed at abolishing the weakness of the state by the Abbasid caliph Nasir-Lidînillah, strengthening the central authority, strengthening the central authority, establishing positive political relations especially with other Muslim rulers. In this context, he entered this organization in 583/1187. Of course, Nasir-Lidînillâh who considers this organization consciousness within the framework of the characteristics mentioned above will not be a simple member of this organization. As a matter of fact, he took over the organization in time and gave it a new order. After 604/1207 Nâsır-Lidînillâh rose to the position of leader not only



qibla of Baghdad youth (fityan) but also the entire Abbasid land youth. He published a series of decrees in the context of reorganizing the Futuwwa organization. One of these decrees which must be obeyed unquestionably for all the members of the futuwwa was received in 604/1207. According to this decree, the names such as Refik and Kebir are used in the organization of Fütüvvat, where the elite people and their orders are willing to enter. It is stated that Hz. Ali is accepted as a pir, and the necessity of all members to be moralized by his exemplary ethics is underlined. The obligation of conforming to the rules of Futuwwa is once again emphasized, and contrary to these rules, it is explained that those who act will be punished by their chiefs. The Informations is given about the recall of the shalwar they wore as they should be removed from the organization. In our notice we aim to give informations about the structuring of the futuwwa in Nâsir-Lidînillâh period according to the informations on this decree.

Keywords: Futuwwa, Nâsir-Lidînillâh, youth (Fityan), companion (Refik), Sâhibu'l-ahzâb.

GİRİŞ

Muktedir halifeler dönemine geri dönüş bağımlı Abbasi halifeleri için her zaman amaçlanan bir hedef olmuştur. Bu bağlamda pek çok Abbasi halifesi bu hedefi gerçekleştirmeye uğruna faaliyet göstermiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin içine düştüğü zaafiyet bu fırsatı Abbasilere büyük oranda sunmuştur. Müsterşid-Billâh (512-529/1118-1135), Râşid-Billah (529-530/1135-1136) ve özellikle Müktefi-Liemrillâh (530-555/1136-1160) gibi halifeler Irak Selçuklu boyunduruğundan Abbasi Devleti'ni kısmen de olsa kurtarmışlardır.¹ İşte böyle bir atmosferde halife olan Nâsir-Lidînillâh'ın doğrudan hâkimiyeti altında Bağdat, Basra, Vâsıt, Tikrit, Ahvaz ve Hille gibi şehirler bulunmaktaydı ve valiler bizzat halife tarafından atanmaktaydı. Ancak İran, Azerbaycan gibi coğrafyalara hâkim olan Irak Selçukluları sultanları daha hâlâ halifeye hükmetmekte merkezde hutbeleri kendileri adına okutmaktaydı.²

Hakimiyet ve otorite anlamında yukardaki tablo ile karşı karşıya kalan Nâsir-Lidînillâh'ı siyasî konjonktür anlamında da çalkantılı bir dönem beklemekteydi. Zira siyasî yapı bakımından paramparça bir durum arz eden İslâm dünyası batıdan Haçlı doğudan ise göçebe Moğol saldırılarına karşı koyabilecek bir vaziyette değildi. Buna ilaveten halifeyi bekleyen bir başka tehlike daha vardı. Bu da Müslüman iktidarların dış saldırılara müdahaleden çok birbirleri ile mücadele halinde olmalarıydı. Selâhaddin Eyyübî, Alâeddin Tekiş, Alâeddin Muhammed, Celaleddin Harezmşâh, II. Tuğrul ve Cengiz Han gibi hepsi birbirinden kudretli şahsiyetler ile aynı dönemde yaşayan Halife

¹ Nahide Bozkurt, *Abbasiler*, İsam Yay., İstanbul 2013, s. 117.

² Fatih Güzel, "Halife Nâsir li-Dinillâh'ın Abbâsîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları" *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 3(1), s. 61.



Nâsır-Lidinillâh için İslam dünyasını muktedir halifeler döneminde olduğu gibi güçlü bir şekilde Abbasi hilafetine bağlamak hiç de kolay olmayacaktı. Ancak onun müthiş zekâsı ve şahsi kabiliyetleri, gerek iç gerekse dış politikayı ve siyasî oyunları çok iyi bilmesi³, her yönüyle güçlü bir yönetim sergilemesi, Sünnî-İslâm düşüncesi dışındaki mezhep ve fırkalarla anlaşma yoluna gitmesi⁴, güçlü bir istihbarat ağı kurması⁵ bu işte onun en büyük yardımcıları olacaktır.⁶

Halife Nâsır-Lidinillâh özellikle iç siyasette gerek sıradan gerekse aristokrat zümre arasında hâkimiyetini pekiştirecek ve onları ortak bir payda da bir araya getirecek bir başka argümana daha ihtiyacı olduğunu fark etmiştir. Bu öyle bir şey olmalıydı ki, zikri geçen hususları yerine getirmenin yanında toplumdaki asayiş ve huzuru yeniden temin etmeli, gençleri ortak ve meşru bir zeminde birleştirmeli, onların enerjilerini daha olumlu işlere harcamalarının yolunu açmalıydı.⁷ Her şeyden önemlisi iplerin halifenin elinde olacağı toplumsal bir yapılanmaya ihtiyaç vardı. Halife aradığı özellikleri fütüvvet yapılanmasında bulmuştur.

Fütüvvet ilk başlarda batılı anlamda bir çeşit şövalyelik yapılanması gibi görülebilir. Zira felsefi zemininde cesur ve yiğit olma anlamında gözünü budaktan sakınmama, toplumda ezilen kesime sahip çıkma gibi düşünceler vardır. Daha sonra İslâm tasavvufunun etkisi ile tarikatvârî bir yapıya bürünmüştür.⁸ Gelişim seyri açısından fütüvvetin cahiliye Arap toplumundaki fetâ anlayışının önce sufi anlayışla birleşerek tasavvufi fütüvvete daha sonra da esnaf kesimiyle birleşerek Ahiliğe dönüştüğünü söylemek mümkündür.⁹ Ortaçağ İslam toplumunda şehirlerin, hızla büyüyerek kozmopolit bir yapı sergilemeleri üzerine değişmelere maruz kalması fütüvvet yapılanmasında da değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Ortak hayat sürme isteklerini bir nevi tatmin sadedinde bir araya gelen fityân grupları teoride kendilerini dindar ve tasavvuf ehli olarak ifade etseler bile fiiliyatta dini, ahlaki ve tasavvufi değerlerden uzaklaşan, serbest bir yaşam tarzını benimseyen, toplumun değil de kendi grubunun menfaatlerini ön plana çıkaran yapılanmalar haline gelmişlerdir. Tabiatıyla bu yapılanmaların ekserisi, giderek toplumda huzursuzlukların ve anarşinin kaynağı durumuna gelmiştir. Fütüvvet yapılanmasını oluşturan fityân grupları ister tasavvufi yönü ağır basan gençlik yapılanmaları isterse toplumsal düzeni tehdit eden

³ Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr , *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1969, s. 352.

⁴ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Beşar Avad Maruf, Müessesetü'r-Risâle, XIII, Beyrut 2003, s. 690.

⁵ Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 353-354; Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybeg, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut-Türki Mustafa, VI, Beyrut 2000, s. 193.

⁶ Halife Nâsır-Lidinillâh hakkında geniş bilgi için bkz: Güzel, *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halîfeliği ve Şahsiyeti*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2014.

⁷ İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-Zamân, nşr. J. R. Jewat, Chicago 1907, s. 280.

⁸ Sabahattin, Güllülü, *Ahi Birlikleri*, İstanbul, 1977, s. 30.

⁹ Ahmet Yaşar, Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, Ankara, 1993, XIII, s. 263



suç örgütleri olsunlar ellerinde bulundurdıkları güçleri ve etki alanlarının genişliğinden ötürü merkezi otorite tarafından her zaman yararlanılmak istenen yapılar olmuşlardır.¹⁰ İslam tarihinde bu durumun bolca örneklerini görmek mümkündür. Ama bu örneklerin hiç biri Halife Nâsır-Lidinillâh kadar bu yapılanmaları organize, planlı ve etkili kullanmayı başaramamışlardır.

1. Nâsır-Lidinillâh'ın Fütüvvete Dâhil Olması ve Akabinde Teşkilatın Başına Geçmesi

575/1180 senesinde halife olan Nâsır-Lidinillâh iktidarının temel hedefini atalarının kudretli dönemlerine geri dönmek olarak belirlemiştir. Bu bağlamda o, Abbâsî halifeliğini her türlü iç ve dış baskıdan uzak, tamamen bağımsız bir iktidar haline getirmek için var gücüyle çalışmıştır. Onun gerek iç gerekse dış siyasetteki politikalarına bu çerçeveden bakmak gerekmektedir. Nâsır-Lidinillâh'ın fütüvvete dâhil oluşunun arka planında da yukarıda zikrettiğimiz hedefin yattığı açıktır. Böylelikle o, tabiri caizse bir taşla birden fazla kuş vurmaya planlamıştır. Onun fütüvvete dâhil olması ve akabinde teşkilatın başına geçmesiyle birlikte devlet, başıbozuk ve kendi başlarına hareket eden yapıları bir kontrol mekanizması altına almış olacaktı. Zira Bağdat ve çevresinde dolandırıcılık, hırsızlık ve cinayet gibi suçlara bulaşmış olan organize suç çeteleri türemişti. Bu tür yapıların içerisinde birçok fityân grupları da vardı.¹¹ Bir reisin başkanlığında toplanarak organize bir şekilde hareket eden bu fityân grupları Bağdat'ın farklı mahallelerinde örgütlenmişler ve ele geçirdikleri bölgelerde hüküm sürmeye başlamışlardı. Toplum güvenliğini tehdit etmelerine rağmen iç bünyelerinde kendilerince geliştirdikleri birtakım ahlâkî kurallara sahip olan bu yapılar Bağdat'ta meydana gelen illegal olayların pek çoğundan mesuldüler. 578/1182 yılında Bağdat'a gelen Hemedân hâkiminin oğlunun Dicle kenarında kurduğu kampın basılması ve hâkimin oğlunun öldürülmesi¹² bu grupların illegal faaliyetlerinden sadece bir tanesiydi. Halifenin fütüvvete intisabı zikrettiğimiz hususiyetlerin yanı sıra dağınmış fakat güçlü olan bu fityân birliklerinin tek ve resmi bir çatı altında toplanması anlamına gelecek ve böylelikle iç siyaset ve güvenlik devlet otoritesinin gücü ve etkinliği fazlasıyla artmış olacaktı. İç siyasette büyük oranda rahatlama sağlayan halife fütüvvete intisabı ve teşkilatın başına geçmesiyle birlikte birçok hükümdara fütüvvet şalvarını giydirecek ve devletin mânevî nüfûzunu arttıracaktı. Fütüvvetin birleştiriciliği böylelikle İslam âlemindeki gerek mezhepsel gerekse siyasal her türlü parçalanmışlığı giderecek, onları halifenin önderliğinde yeniden bir araya getirecekti.¹³

¹⁰ Fityan gruplarının merkezi otorite tarafından kullanılmak istenmesi hakkında bkz: İsmail Pırlanta, *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkıyaları Ayyarlar*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2015.

¹¹ İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman, *el-Câmîü'l-Muhtasar'fi Unvânî't-Tevârih ve Uyûnî's-Siyer*, nşr. Mustafa Cevad, Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye, IX, Bağdat 1934, s. 228.

¹² Eyyubî, Muhammed b. Takıyyüddin Ömer İbn Şahinşah, *Mizmârü'l-hakâik ve Sırrü'l-Halâik*, thk. Hasan Hebeş, el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeli'l-Kitâb, Kahire 2005, s. 203.

¹³ Abdülaziz ed-Dürî, *İslam İktisat Târîhine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul 1991, s. 109.



Yukardaki görüşler muvacehesinde fütüvvete intisâb eden Halife Nâsır-Lidinillâh'ın bu teşkilata girdiği tarih konusunda farklılıklar vardır. Bu tarihi 578/1182 olarak verenler olduğu gibi¹⁴ söz konusu tarihi 583/1187 olarak belirleyenler de vardır.¹⁵ Hatta bu tarihi fütüvvet ile ilgili belgelere dayandırarak 20-30 yıl sonrasına kadar götürülenler de olmuştur.¹⁶ Onun bu kararı almasında süt kardeşi Rebib b. Rezin ve yakın dostu Muhammed b. Yahya'nın tavsiyelerinin de büyük bir payı olmuştur. Şöyle ki, bu iki şahıs Bağdat'ın Ruh-hâsiyye fityân reisi Basralı Şeyh Abdülcebbar b. Salih'ten halifeye övgü ile bahsetmişler, o da Şeyh Abdülcebbar ve oğlu Yusuf ile tanışmak istemiştir. Bu bağlamda onlar halifenin sarayına davet edilmiştir. Halife onlarla görüştüktan sonra fütüvvete intisap etmeye karar vermiş ve şeyhin elinden fütüvvet şalvarı giyerek teşkilata dâhil olmuştur. Bu seremoniden sonra halife şeyhi Abdülcebbar ve oğluna 500 dinar bağışlamış ve şeyhinin faaliyetlerini daha rahat yerine getirmesi için ona bir ribat yaptırmıştır.¹⁷

Halifenin fütüvvete intisabı bu teşkilat için çok önemli bir kazanımdır. Zira yukarda da değindiğimiz gibi bu teşkilat mensupları resmi otoriteyi arkalarına almış olmahtaydılar. Ancak Nâsır-Lidinillâh'ın fütüvvete girmesi bu teşkilat içinde köklü değişimlerin olacağının da bir nevi habercisiydi. Halife fütüvvete giren sıradan bir şahıs gibi olamazdı. Olmadı da. Onun hedefleri, bu teşkilattan beklentileri vardı. Nitekim o, kısa bir süre sonra teşkilat içerisinde aktif olmaya ve teşkilata yeni vizyonlar vermeye başlamıştır. Çeşitli hükümdarlara fütüvvet şalvarları ve hediyelerin gönderilerek onları teşkilata davet sürecinin başlatılması bu bağlamda değerlendirilebilir.¹⁸ 604/1207 yılına gelindiğinde ise halife, fityân gruplarının içerisine düştükleri nâhoş halleri görünce teşkilatın başına geçme vaktinin geldiğini düşünmüştür. Nitekim konu ile ilgili bir kaynaktaki geçen ifadeler şöyledir: “Fütüvvet bölükleri, şaşkın bir halde çöllere düşmüş, haktan sapmıştı. Batıllara sarılmışlardı. Dileklere yapışmışlardı. Azgınlık yollarına girmişler, hidayet yollarından ayrılmışlardı. Fitnelerde bulunmak, bid'atlere sarılmak, hileler yapmak, düzenler düzmek için tevillere koyulmuşlardı. Onlara kötülük üst olmuştur. İçlerine sapıklık hâkim kesilmişti. Hileleri artmıştı, fütüvvet hükümlerindeki bilgileri azalmış, bilgisizlikleri sağlamlaşmış, pekişmiş, ululanmaya, cedelleşmeye meyilleri kuvvetlenmişti. Bu hal Ulu Tanrının, efendimiz, ulumuz, imamet şeceresine mensub, Peygamberlik bahçesinin (gülü) Abbas soyundan Tanrı halifesi, âlemler Rabbinin halifesi, Mü'minler imamı Nâsır-Lidinillâh'ı seçip onun vasıtasıyla fütüvveti yüceltip büyütmesine, âlâmetlerini yükseltmesine ve

¹⁴ İbnü's-Sâî, *el-Câmiü'l-Muhtasar fî Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, IX, s. 222; Eyyubî, *Mizmârü'l-hakâik ve Sırrü'l-Halâik*, s. 112

¹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, s. 690.

¹⁶ İsmet, Kayaoglu, “Halife en-Nâsır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, XXV, 222.

¹⁷ Eyyubî, *Mizmârü'l-hakâik ve Sırrü'l-Halâik*, s. 112; Güzel, “Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları”, s. 71.

¹⁸ İbn Bibi, *Selçuknâme*, Houtsma baskısı Leiden 1902, s. 220-227.



ulu bir hale getirmesine dek böylece sürüp gitti.”¹⁹ Artık o, bütün fityân gruplarının reisi Seyyidü'l-Fityân olmuştur.²⁰

Halife, Seyyidü'l-Fityân sıfatıyla tüm fityân birliklerini “el-Keşşâfe fi'l-İslâm'da bir araya getirmiştir.²¹ Bu öyle bir çatı idi ki, içerisinde her türlü düşüncüyü barındırmaktaydı. Teorisyenliğini Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî'nin üstlendiği bu yeni çatı yapı sayesinde Ehl-i sünnet ve Şia müntesipleri bir potaya getirilmeye çalışılmış, tasavvufi değerler fütüvvetin içerisine sokulmuş, toplum içerisinde alt üst ayrımı yapılmaksızın unvanlı unvansız, zengin fakir, serseri kabadayı, sufi dünya sevdalısı değişik kategorilerdeki bireyler fütüvvet şalvarı giyip teşkilatlanmışlardır.²² Halifenin teşvikleri ile fütüvvete gönül verip bu teşkilatın müntesibi olan dönemin hükümdarlarına baktığımızda şu isimleri görmemiz mümkündür: Mısır Eyyübî sultanı Âdil, Cezire ve Ahlât hâkimi Eşref, Hama hâkimi Mansur, Halep hâkimi Zâhir, Şiraz Atabegi Sa'd, Gur sultanı Şihabüddin, Anadolu Selçuklu sultanları İzzeddin Keykavus ve Alaaddin Keykubad.²³ İbnü'l-Mî'mâr'ın kaleme aldığı *Kitâbu'l-Fütüvve* isimli eserde geçen bir Alman haçlı prensinin halifeye müracaat ederek fütüvvet libası istediğine dair olan bilgi²⁴ halifenin, lideri olduğu fütüvvet teşkilatını gerek iç gerekse dış siyasette tanıtıp pazarlama konusunda ne kadar başarılı olduğunun en büyük kanıtını oluşturmaktadır.

2. Bir Fütüvvet Buyrultusu

Kaynaklardaki bilgileri dikkate aldığımızda buyrultu metninin Halife Nâsır-Lidinillâh tarafından yazdırılmasını şu şekilde özetleyebiliriz: Tarihler 604/1207 yılını gösterdiğinde halife artık fütüvvet teşkilatı içerisinde etkinliğini ve nüfuzunu arttırmış, kendisine bağlı birçok hükümdarı bu teşkilatın üyesi yapmış, bir anlamda teşkilatın tek otoritesi haline gelmiştir. Ona göre eski fütüvveti kaldırıp yerine yenisini koymanın zamanı gelmiştir. Halifeye istediği fırsatı bu yıl Kutafta Mahallesi'nde vuku bulan bir kavga ve akabinde ortaya çıkan kargaşa vermiş oldu. Kavga, Bağdat Alevîleri içerisinde önemli bir konumu olduğu anlaşılan Fâhîr el-Alevî'nin bir adamı ile Bağdat fütüvvetinin önemli simalarından İzzeddin Necâh eş-Şurâbî'nin adamı arasında çıktı. Kısa sürede büyüyen

¹⁹ İbnü'l-Mî'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Mekârim, *Kitâbu'l-Fütüvve*, thk. Mustafa Cevad-Muhammed Takiyyüddin Hilâli, Mektebetü'l-Müsenâ, Bağdat 1958, s. 63; Yukardaki ifadelerin bir benzeri olarak Nâsır-Lidinillâh'ın Tanrı tarafından Fütüvvet teşkilatının başına seçildiğine dair bir başka kaynakta geçen ifade şu şekildedir: “Fütüvvet bölükleri şaşkın bir halde çöllere düşmüş, haktan sapmış, batıllara sarılmışlardı... Fütüvvet hükümlerindeki bilgileri azalmıştı. Bu durum Tanrı'nın Nâsır-Lidinillâh vasıtasıyla fütüvveti yüceltip büyütmesine, alametlerini yükseltmesine ve ulu bir hale getirmesine dek böylece sürüp gitti.” (Harputlu Nakkaş İlyasoğlu Ahmed, “Tuhfat al-Vasâyâ” (*İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı* içerisinde), İTO. Yay. İstanbul 2011, s. 188)

²⁰ İbnü's-Sâî, *el-Câmiü'l-Muhtasar fi Unvâni'l-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, IX, s. 222.

²¹ Neşet, Çağatay, “Fütüvvet Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi II”, *A.Ü.İ.F.D.*, 1952, sa. I, s. 75.

²² Güzel, “Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları”, s. 72.

²³ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1985, VIII, s. 513.

²⁴ İbnü'l-Mî'mâr, *Kitâbu'l-Fütüvve*, s. 70.



olaylar teşkilatın diğer grupları arasında da yayıldı. Ölümlü vakaların yaşanması kav-
ganın halifeye intikal ettirilmesini de beraberinde getirdi. Nitekim halife, veziri Nasır b.
Mehdî'ye olayların araştırılması ve gerekli işlemlerin yapılması talimatını verdi. Bu tali-
matın içerisinde, fütüvvet grupları başkanlarının toplanması ve yeni fütüvvet kurallarının
işlendiği bir buyrultu hazırlanıp onlara okunması da vardı.²⁵

Divan katibi el-Mekîn Ebu'l Hasan Muhammed b. Muhammed el-Ganamî tarafın-
dan kaleme alınan ve yine bu zat tarafından okunan buyrultunun metni şöyledir:

“Bismillahirrahmanirrahim

Kuşkusuz delil ve burhanlarıyla kesin olarak bilinmektedir ki, Emîrü'l-Mü'minîn
Ali b. Ebi Tâlib fütüvvetin aslı, kaynağı ve onun üstün niteliklerinin ocağı ve doğuş yeri-
dir. Güzel kuralları ondan beslenmiş, kolları ondan doğmuştur ve fityân başkasına değil
yalnızca ona intisâp etmiştir. Refik ve İhvân'ın ilişkileri onun peygamberle olan yüce
kardeşlik erkanına uygundur.

Hız. Ali, tam fütüvveti ve üstün şahsiyetiyle şer'î cezaları bütün derecelerine göre
uygular; her çeşit suçluları, suç, din ve mezhep farklarını göz önüne alarak cezalandırırdı.
Bu konularda kanunların emrini ve öngördüğü cezaları yerine getirmede ihmal gös-
termiyordu. Bu konuda Allah'ın emrine uyuyor, hukuk düzenini ve esasını korumaya
çalışıyordu.

Hız. Ali iyi örnek olan öncekilerin yolundan gidiyor, Sahabenin dediklerinden
ayrılmıyordu. Ümmetten hiç birinin onu kınadığı alaya aldığı²⁶ ve uyguladığı cezadan
dolayı tenkit ettiği duyulmamıştır.

Allah kimi Hız. Ali'nin makamına mirasçı kılmışsa, onun da dinin hükümlerinde
onu örnek alması gerekir. Fütüvvet de Hız. Ali'ye ulaşır. Onun güzel ahlâkına ve üstün
seciyesine uyulması ve fiilleri örnek alınması gerekir. Onun bu yönleriyle benzeri yoktur.
Yaptığı işlerde fütüvvet ve şeriat bakımından ona karşı çıkan biri yoktur.

O (Emîrü'l-Mü'minîn Nâsır-Lidinillâh) yüksek, kutsal, peygamber ve imamlardan
gelen merasimi koymuş, bunların doğruluk yönünden geçerliliklerini artırmış, temellerini
sağlamlaştırmıştır. Bunları o, Allah'ın dinine yardımcı olan peygamber ve imamlardan gelen,
üstün, kutsal, yüce, ulu, şerefli, iyi hizmetleri yapmada fütüvvete girenler için tespit etmiştir.
Allah O'nun makamını yüceltsin, saltanatını ebedî kılsın, sözünü ve sancağını yüksek tutsun.

Bir Refik bir kimseyi öldürürse-ki Allah insan öldürmeyi ve kan dökmeyi yasak
etmiş ve şeriat da insan hayatını korumuştur- bu suretle o, Allah'ın “Kim bir mü'mini
kasten öldürürse cezası ebedi olarak cehennemdir” ayetinde anılan günahkâr kimselerden
olur. Fityândan birisi böyle bir suç işlerse bu anlaşılınca diğerleri onu terk edecekler ve
mensup olduğu fütüvvetten çıkaracaklardır. Bu şahıs görevini yapmayan refikler arasında

²⁵ İbnü's-Sâî, *el-Câmiü'l-Muhtasar fî Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, IX, s. 223.

²⁶ Alay (istihza) kavramı için bkz: Mehmet Tözluyurt, “İstahza Eylemi ve Müslümanlar Üzerindeki
Etkileri Hakkında Bir Analiz”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.14, sa: 1, 2016, ss. 119-145.



sayılacaktır. Bu ceza “Bu onlar için dünyada bir utançtır ve ahirette de onlara büyük bir azap vardır” hükmü gereğidir.

Katili koruyan ve gizleyen, öldürme işinde ona yardım edip onu evinde barındıran her fetâyı Kebîri (büyüğü) terkeder, arkadaşlığı bırakır ve ondan uzaklaşır.

Kim kusurlu birini gizlerse, kusur işlemiş ve yanlış bir iş yapmış olur, kim kanunun kovduğu birini barındırırsa sapıtmış ve nefesine uymuş olur. Hz. Peygamber “kim, suç işleyen birini barındırırsa, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti ona olsun. Allah ondan hiçbir bedel ve fidye kabul etmeyecektir” buyurmaktadır. Zulüm ve haksızlık yönünden öldürmekten büyük bir şey ve ondan ağır bir günah yoktur.

Fetâ eğer kendi grubundan bir fetâyı öldürürse fütüvvetten çıkar ve onun, “Tevrat’ta onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralar için kısas koyduk” ayeti gereğince kısasla cezalandırılması gerekir. Kendisine itaat edilmesi gereken halifenin ülkesinde bir Refik, fetâ olmayan birini, yardımcılardan veya divana bağlı birini öldürürse bu katil, grup sahibinin (Sâhibu’l-ahzâb) haremünde ölümle cezalandırılır. Adeta o, büyüğü (kebîri) vasıtasıyla cezalandırılmış ve bu yüzden fütüvveti iptal edilmiştir. Her üstün (râcih) feta katında, onun kısas ile cezalandırılması gerekir.

Refikler bunu bilsinler gereği ile amel etsinler ve işleri emredildiği üzere yürütsünler. Bu buyrultuda tayin edilen esaslara uysunlar ve Allah’ın izniyle bunu boyun eğerek karşılasınlar.”

604 Yılı sefer ayının 9 unda yazılmış olan bu buyrultu grup başkanlarından her birine, doğru 30 kişinin şahitliği ile teslim edilmiştir. Sonra her buyrultunun altına şu ifade yazılmıştır:

“Kul, uyulması gereken bu buyrultunun içeriğini ve ona boyun eğilmesi ve uyulması gerektiğini kabul etti. Fütüvvet ve şeriat yönünden bununla amel edilmesi gerekir. İşte, gerçekçi fityânın işitilen ve anlatılan yaşayışlarından bilinen budur. Bu yüce buyrultunun içeriğine göre görev yapmayı üstlendim. Emredilen ve belirlenen hususlara aykırı birşey olursa, bunun bana bildirilmesi, grup sahibinin uygun göreceği tarzda bir ceza ile cezalandırılmam gerekir. Allah (halifenin) devletini sağlamlaştırsın ve sözünü yüceltsin. Falan oğlu falan bunu aynı tarihte yazdı.”²⁷

Ashabu’n-Nebeviyye, Fityânü’s-Sünne, Ayyârûn, Fityânü’s-Şia gibi²⁸ farklı anlayıştaki alt gruplara ayrılmış olan fityân gruplarını bir araya getirip bir düzene koymayı amaçlayan, onları ahlakî ve dinî bir çerçeve içerisine alarak mezhepler üstü bir birlik ve beraberliği gaye edinen halife bu buyrultu ile toplumda hâkim olan bütün cereyan ve düşünce akımlarını kendi hakimiyeti altında toplamaktaydı. Nâsır-Lidinillâh söz konusu buyrultu ile fütüvvetin aslı ve kaynağını bir kez daha tanımlamış, fütüvvet nizamının

²⁷ İbnü’s-Sâî, *el-Câmiü’l-Muhtasar’fi Unvâni’t-Tevârih ve Uyûni’s-Siyer*, IX, s. 223; Kayaoğlu, “Halife en-Nasır’ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu”, s. 224-225.

²⁸ İbnü’l-Mî’mâr, *Kitâbu’l-Fütüvve*, s. 50.



teşkilatlanmasını yeniden yapılandırmıştır. Kendisini bütün fityân gruplarının başı ilan eden halife kendisine tabi olmayan bütün fütüvvet gruplarını illegal olarak ilan etmiştir. Halifenin başlarına geçmesiyle devlet desteğini arkasına alan bir yapılanma haline geleerek görünüşte daha da güçlü ve etkin bir hâl alan fityân grupları aslında özgürlüklerini ve kendilerine özgü kimliklerini yitirmiş bir duruma gelmişlerdir. Bundan sonra onlar artık tek tip ve tek renk bir görünüm arz etmek ve resmi otoritenin doğrularını kabul etmek zorunda kalacaklardır.

Buyrultu metni fityân grupları içerisinde nasıl bir hiyerarşi olduğunu anlatması bakımından da önemlidir. Refîk, İhvân, Kebîr, Sâhibu'l-hizb veya Sâhibu'l-ahzâb gibi unvanlar bu gruplar içerisinde kullanılmaktadır. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Refîk herhangi bir fityân grubu fertlerinden kıdemli olanlar için kullanılırken Kebîr, Sâhibu'l-hizb veya Sâhibu'l-ahzâb terimleriyle yönetici kesimler kastedilmektedir. Fütüvvete giriş ve çıkışların şalvar giyilerek veya çıkartılarak olduğu yine bu metinden anlaşılan diğer bir husustur.

Metinde geçen müntesiplerin uyması gereken kurallara bakıldığında daha çok haksız yere kan dökülmesinin ve ölüm olayının önüne geçilmesi için çaba harcadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, o dönem toplumundaki bir sorunu gözler önüne sermek ve buna çare bulmak olarak açıklanabilir. Fütüvvet anlayışının tamamen bozulduğu, müntesiplerinin de toplumun başına bela olduğu bir dönemde halife bu buyrultuyla fityân gruplarına yeni bir ayar vermeye çalışmaktadır.

Halife Nâsır-Lidinillâh'ın fütüvvete intisap edip daha sonra bu teşkilatın başına geçmesi pek çok seçkin kimsenin ve sıradan vatandaşın fütüvvet kurumuna rağbet etmesini de beraberinde getirmiştir. Halifenin otoritesini tanıyan birçok hükümdar bazen kendi istekleriyle bazen de halifenin teşvikiyle fütüvvete intisap etmeye başlamışlardır. İşte bu buyrultu onlar için de bir yol haritası mesabesindeydi.

Buyrultu metni Halife Nâsır-Lidinillâh'ın fütüvvetin kaynağı olarak Hz. Ali'yi kabul ettiğini açıkça göstermektedir. Bu durum birçok tarihçinin halifenin mezhepsel tercihini anlama noktasında farklı düşüncelerine sebebiyet vermiştir. Kimileri onu Şîilikle itham etmişler kimileri de bu tespiti karşı çıkmışlardır. Bu konuda günümüz araştırmacılarından Fatih Güzel'in tespitleri konun anlaşılmasında bize yardımcı olmaktadır: "...Hilafet konusunda Abbâsîler ve Ehl-i Beyt çoğu zaman mücadele halinde idiler. Abbâsîler kendilerine rakip ve tehdit olarak gördükleri Ehl-i Beyt'i daima baskı ve kontrol altında tutma ihtiyacı duymuşlardır. Durum böyleyken bir Abbâsî halifesinin kendi hilafetini inkâr etmeden Şîi olamayacağı açıktır. Çünkü Şia'nın en temel akidelerinden biri de hilafetin Ehl-i Beyt'e ait olduğu inancıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Halife Nâsır-Lidinillâh'ın fütüvvet silsilesini Hz. Ali'den başlatmasındaki amacın itikadî olmaktan öte siyasî olduğu ortaya çıkmaktadır. Halife Nâsır-Lidinillâh İslâm dünyasının iki büyük itikadî mezhebi Ehl-i Sünnet ve Şia'yı kendi şahsında birleştirme çabasıdır. Böylece Halife Nâsır-Lidinillâh'ın hilafeti hem farklı mezheplere müntesip olan insanların nezdinde meşru olacak hem de halife, onları hilafeti tehdit eden dış güçlere karşı sevk



edebilme imkânına sahip olacaktı.”²⁹

Buyrultu metni iyice tetkik edildiğinde halifenin kutsandığı ortaya çıkmaktadır. Zira o, Allah tarafından Hz. Ali’nin makamına mirasçı kılınmış, yüksek, kutsal, peygamber ve imamlardan gelen merasimi koymuş, bunların doğruluk yönünden geçerliliklerini artırmış, temellerini sağlamlaştırmıştır. Liderinin bu şekilde kutsanmış olması onun başında bulunduğu teşkilatın da Allah tarafından kutsanmış olduğu mesajını böylelikle dolaylı da olsa müntesiplerine ulaştırmaktadır.

SONUÇ

Halife Nâsır-Lidinillâh bütün gayretlerine rağmen Abbasi devletini eski güçlü günlerine çıkarmayı tam manasıyla başarmış olamasa da uzun hilafet müddeti boyunca güçlü bir lider profili çizmiştir. Bu özelliğinin gereği güçlü bir toplumsal yapı oluşturabilmek için farklı düşünce ve inançtaki mezhep müntesiplerini bir araya getirmek için gayret sarf etmiştir. Toplumsal barışın sağlanması adına Nâsır-Lidinillâh, Sünnî tarihçilerin kendisini Şia taraftarı ilan etmeleri sonucuna götürecek icraatlar yapmaktan çekinmemiştir. Örneğin; Şia Mezhebi müntesiplerini devletin en üst mercilerinde görevlendirmiştir.

Halife Nâsır-Lidinillâh gerek iç gerekse dış siyasette kendi ayakları üzerinde duran bir Abbasi Devleti istediğinden dolayı özellikle iç siyasette yukarıdaki cümlelere paralel olarak toplumun her kesiminin dâhil olabileceği, bir üst kimlik oluşturmak istemiş bu bağlamda da önce fütüvvet teşkilatına girmiş daha sonra bu teşkilatı yeniden tanzim etmiştir. Böylece Halife söz dinlemez bir durum arz eden fityân gruplarını murakabesi altına almış ve böylelikle iç siyasette gücünü artırmıştır. Devletleri yöneten hükümdarlarda dâhil olmak üzere artık toplum içerisinde alt üst ayrımı yapılmaksızın unvanlı unvansız, zengin fakir, serseri kabadayı, sufi dünya sevdalısı değişik kategorilerdeki bireyler fütüvvet şalvarı giyip teşkilatlanmakta böylelikle Fütüvvetin piri Halife Nâsır-Lidinillâh’ın otoritesini tanımaktaydılar.

Halife Nâsır-Lidinillâh, Fütüvvet teşkilatını yeniden düzenleme bağlamında bir buyrultu yayınlamıştır. Tebliğimizde geniş olarak değerlendirdiğimiz bu buyrultu metninde vurgulanan hususlardan bir kaçını şu şekilde vermek mümkündür: seçkin kişilerin ve emirlerin girmeye can attığı Fütüvvet teşkilatında Refik ve Kebir gibi unvanlar kullanılmaktadır. Hz. Ali’nin pir olarak kabul edildiği belirtilmekte ve bütün üyelerin onun örnek ahlakı ile ahlaklanmalarının gerekliliğinin altı çizilmektedir. Fütüvvet kurallarına uymanın zorunluluğu bir kez daha vurgulanmakta bu kuralların aksine hareket edenlerin reisleri tarafından cezalandırılacakları açıklanmaktadır. Teşkilattan çıkarılması gerekenlerden giymiş oldukları şalvarın tekrar istenmesi hakkında bilgiler verilmektedir.

²⁹ Güzel, “Halife Nâsır li-Dinillâh’ın Abbâsîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları”, s. 72-73.



KAYNAKÇA

- Bozkurt, Nahide (2013). *Abbasiler*, İstanbul: İsam Yayınları.
- ed-Dûrî, Abdülaziz (1991). *İslam İktisat Târîhine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul.
- Eyyubî, Muhammed b. Takıyyüddin Ömer İbn Şahinşah (2005). *Mizmârü'l-hakâik ve Sırrü'l-Halâik*, (Kahire): thk. Hasan Hebeş, el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeli'l-Kitâb, s. 203.
- Güllülü, Sabahattin (1977). *Ahi Birlikleri*, İstanbul.
- Güzel, Fatih (2014). *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güzel, Fatih. “Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Abbâsîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları” *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 3(1), s. 61.
- Harputlu Nakkaş İlyasoğlu Ahmed (2011). “Tuhfat al-Vasâyâ” (*İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı* içerisinde), İstanbul: İTO. Yay.
- İbn Bibi (1902). *Selçuknâme*, Leiden: Houtsma baskısı.
- İbnü'l-Cevzî (1907). *Mir'âtü'z-Zamân*, Chicago: nşr. J. R. Jewat.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (1985). *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Beyrut: thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Kütüb, VIII, s. 513
- İbnü'l-Mî'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Mekârim (1958). *Kitâbu'l-Fütüvve*, Bağdat: thk. Mustafa Cevad-Muhammed Takıyyüddin Hilâli, Mektebetü'l-Müsennâ.
- İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman (1934). *el-Câmiü'l-Muhtasar fî Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, Bağdat: nşr. Mustafa Cevad, Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye, IX, s. 228.
- İsmet, Kayaoğlu (1981). “Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, 222.
- Neşet, Çağatay (1952). “Fütüvvet Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi II”, *A.Ü.İ.F.D.*, sa. I, s. 75.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1993). “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, s. 263, Ankara.
- Pırlanta, İsmail (2015). *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkıyaları Ayyarlar*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybeg (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut: thk. Ahmed Arnavut- Türki Mustafa, VI.



- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (1969). *Târîhu 'l-Hulefâ*, Kahire: thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid.
- Tözluyurt, Mehmet (2016). “İstahza Eylemi ve Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Hakkında Bir Analiz”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.14, sa: 1, s. 119-145.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (2003). *Târîhu 'l-İslâm ve Vefeyâtü 'l-Meşâhir ve 'l-A'lâm*, Beyrut: thk. Beşar Avad Maruf, Müessesetü'r-Risâle, XIII.

TİCARETTE YERGİ VE ÖVGÜ: ESNAF DESTANLARI ÖRNEĞİ

PRIDE AND RIDICULE: EXAMPLES OF TRADE IN THE
LEGENDS



Prof. Dr. İsmet ÇETİN
Gazi Üniversitesi
Gazi Eğitim Fakültesi
icetin@gazi.edu.tr



Özet

Âşık tarzı edebiyat geleneğine içinde kabul edilen destan türü şiir; konusunu hayatın her alanından almaktadır. Destanların işlediği konulardan olan esnaf destanları, Türk toplumunun ticaret hayatını, ticarete bakışını ve ticaret erbabını anlatmaktadır. Destan konulu çalışmalarda “Esnaf ve İş Destanlar” olarak sınıflandırmada yer alan bu tür, işlediği kesimi bütün yönleriyle işler. İyi ve olumlu yönlerini;

*“Esnaf dilberini eyledim seyran
Her birisi benzer melek simaya
Görenlerin aklı olur perişan
Aferin onları doğuran anaya”*

mısralarında olduğu gibi övgü dolu mısralarla işlerken, hile yapan, ticaret ahlakına uymayan esnafı da Ruhsatî'nin;

*Ölçtün özeni,özeni
Bana eyledin düzeni
Yerin katıran kazanı;
Düşesin, Seyit Efend
mısralarında olduğu gibi yermekle kalmaz beddua da eder.*

Anahtar Sözcükler: Yergi, Övgü, Esnaf Destanları

Abstract

Epic poetry accepted as belonging to the romance genre of the literary tradition takes various aspects of life as its theme. The legendary tales centred around the life of fabled tradesmen tell us something of trading life and the general views on commerce within Turkish society, as well the deep proficiency of mercentile culture. Such works are classed as ‘Merchant and Trade Legends,’ and the segment finds a home in this category in every way. In good and positive ways;

*“I was captivated by the trademen on a jaunt See their every angelic visage
Be you wise or wretched Hail their being born of this world”*

Whilst these lines are full of praise, Ruhsatî doesn't fail to follow such lauds with notes on the artisans' sly, unethical nature; “You measured with care And made the measure of me The jackass takes all You'll get there in the end, Said Efendi”

The poet goes on to vilifying and even curse them to God.

The edict, along with the epics which qualify as belonging to romance



literature which incorporates the themes of trade, merchants, and commercial codes reflect the code of the Sufi guild.

Keywords: *Pride and Ridicule Trade in the Legends.*

Sanatçı içinde doğduğu veya içinde yaşadığı toplumun genel kabulleri, norm ve değerleri içinde yetişen; yaşadığı sosyal çevreden edindiği bilgi ve tecrübeleri yorumlayıp kendine göre yeniden biçimlendiren ve estetik bir tarz kazandırmak suretiyle yeniden topluma gönderen kişidir. Bu yönüyle sıradan olmayan sanatkar, gördüklerini, duyduklarını, edindiklerini yeniden topluma aktarırken kendince eğiticilik görevini üstlenir, toplumu bilgilendirme çabasına da girer.

Âşık tarzı edebiyat geleneğinin temsilcileri olan âşıklar da içinde kendi yetiştikleri çevrede sanatkarların fonksiyonlarını üstlenirler. Daha da ötesi, geleneğin bağlandığı dinî/mistik düşünce; âşıkların kendilerine kutsallık atfetmeleri veya toplum tarafından öyle görülüp kabul edilmeleri münasebetiyle verdikleri eserlerdeki eğitici-öğretici yön oldukça zengindir. Ferdi konuların yanında toplumsal konular oldukça fazladır.

Toplumun geleneksel yapısını yakinen bilen, o yapı içinde yetişen âşıklar, kendilerini toplumun lideri, aydınlatıcısı, adeta eğitimcisi gibi de görmektedirler. Bu yönüyle temayüz eden âşıklar, birinci derecede içinde yaşadıkları toplumun norm ve değerlerini, genel kabullerini bilir, davranışlarını buna göre düzenlerken, olmasını ister. Bunun için kimi zaman gördüğü güzel, olumlu, iyi davranışları ve bunları sergileyen kişi veya grupları över; bunun zıddı hareket eden fert veya grupları ise yerer. Bu aynı zamanda sosyal tenkittir.

Türklerin İslâmiyet'i kabulleriyle birlikte toplumsal yapının dinamizmini sağlayan kurumları yeni kabul edilen dinin esaslarına göre yeniden şekillenmiş, kuralları yeni inanç sisteminin kurallarına göre düzenlenmiştir.

Bozkır medeniyetini yaşayan Türk toplumunun yerleşik hayata geçme süreci, Batı'ya doğru akan büyük Türk gruplarının yaşadığı hareketli hayat tarzı, yeni tanışılan yerleşik İran ve Bizans/Roma devlet ve toplum yapısı, Arap-İslâm medeniyet dairesi ile İslâmî tasavvurlar Türk toplumunun yeniden teşkilatlanmasını gerekli kılmıştır. Bu teşkilatlanmanın temelini de dönemin zihniyetine, dolayısıyla zihniyeti belirleyen inanç yapısına bağlandığını belirtmek gerek. Zira toplumun sözcüleri konumunda olan sanatkar şahsiyetler, ozan-baksı geleneğinin temsilcileri, yeni dinin kabulleri gereği yerlerini toplum tarafından "halk velîleri" olarak kabul edilen 'bab/baba'lara bırakırlar. Köprülü bu velîleri Türk 'kam-ozan'larını İslâmlaşmış şekli olarak kabul eder (Köprülü, 1966: 19; Çetin, 2007).

İslâmiyet'in Asya'da yayılmaya başlaması, uçsuz bucaksız Türk coğrafyasında hareketli bir hayat yaşayan Türk toplumu, yeni inanç sisteminin cazibesi, özellikle hayatları çevresinde muhtelif anlatıların oluşturduğu lider şahsiyetler, İslâm dünyasından gelen öncü dervişler sayesinde İslâmî tasavvuf düşüncesini tanımışlar ve yeni hayatlarını bun-



ların öncülüğünde yeniden şekillenen aydın-sanatkârların belirlediği prensiplere göre tanzim etmişlerdir. Çünkü “10. asırdan beri- tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerâmetleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile yayılmıştı. Ritmik melodili ilahîler, heyecan verici mistik şiirler okuyan, Allah rızası için halka dua eden, cennet bahçelerinin ve Allah aşkının yollarını gösteren “Bâb” veya “Ata” unvanlı ile anılan dervişler, Türkler tarafından dinî bir kutsiyet verdikleri kadim zamanların kam ve mistik ozanlarına, esrarengiz güçlere sahip olduklarına inanılan baksılara benzeterek kabul ediliyorlardı” (Bice, 2016: 34). Türkistan’da kitlelerin çevresinde toplandığı Çoban Ata, Arslan Bab, Şaşı Aziz, Korkut Ata gibi ata veya baba sıfatlı şahsiyetlerin Türkiye başta olmak üzere Batı Türk dünyasında Geyikli Baba, Barak Baba, Koyun Baba, Otman Baba, Emrah Baba gibi isimler veya şeyh, dede, baba gibi sıfatlarla din-tarikat uluları bu geleneğin devamlılığına işaret etmektedir. 11. Yüzyıldan itibaren özellikle fakihler, şeyhler, meddahlar, abdallar, şâirler ve dedelerle 16. Yüzyılda Âşık tarzı edebiyatın teşekkülüne kadar gelen toplumu bilgilendirme, aydınlatma ve bilinçlendirmeyle kendilerini görevli kılan şahsiyetler, bu dönemden itibaren yerlerini âşıklara bırakırlar.

Karahanlılar döneminde kaleme alınan Kutadgu Bilig ve Atabetü’l-Hakâyık yazılı dıkları dönem ve daha sonraki nesillerin olması gereken İslâmî -ahlâkî umdeleri vaaz ederler.

Atabetü’l-Hakâyık’ta Edip Ahmed Yükneki;

*Edip Ahmed atım, edeb pend sözüm Edip/Ahmed adım edeb ve nasihat sözüm
Sözüm munda kalur barur bu özüm/Sözüm burda kalır vücudum gider*

Mısralarıyla ahlâkın önemini vurgular. Bu ifadeler daha sonraki yüzyıllarda gelen şiir dünyası, dolayısıyla şâirlerin fikrî yapısının da temelini oluşturacaktır.

Türk toplumunda daha çok esnaf teşkilatı olarak kabul edilen Ahilik kurumunun ahlâkî temelleri, belki de fetanın Türk toplumu tarafından tanınmadığı dönemlere, genel Müslüman toplum ahlâkî prensipleri olarak benimsenmiş olmalı. Zira Kutadgu Bilig’de toplum-esnaf-idareci münasebeti şu mısralarla ifade edilmektedir:

*Munıñda basası satığçı-turur/ Bundan sonra gelenler-satıcılarıdır
Satığ birle tınmaz asığçı-turur/ Bunlar durmadan ticâret yapar ve kâr peşinde koşarlar
Ajun tezgünürler tirilgü tilep/ Akıl ve gönüllerini hep Tanrıya yönelterek
Ögi köñli bütrü bayatka ulap/ Hayatlarını kazanmak için, dünyayı dolaşırlar.
Asığ yasta yinçe bolur kıkları/ Kâr ve zarar konusunda çok hassas olurlar
katılsa munı ked küdezip yorı / Onlar ile iş görürken, bu hususa çok dikkat etmelisin
Ajun boldı erse törü öñdisi/ Dünya yaratılalı beri bir töresi vardır
Kişike kişilik bolur belgüsi/ Bunun nişanesi de insanlığa insanlıktır*

Kutadgu Bilig’de sadece esnaf/ticaret erbabıyla değil, falcıdan hizmetçiye, tabipten



hizmetçiye kadar toplumun her kesimiyle ilgili ahlâkî davranışlar verilmektedir. Başlangıçtan itibaren gelen bu tür ahlâkî öğütler, Batı Türk toplumunda da hikemi eserler ile verilmektedir. A.Sırrı Levend'in "Ümmet Çağı Ahlak Kitabı" diye adlandırdığı 11-15. Yüzyıl ahlâkî kitaplarçeşitli dinî-ahlâkî kitaplar, fütüvvetnameler, Risaletü'n-nushiyye (Yücel, 2008) türü eserler, siyasetnameler, muhtelif mesneviler ile kişi ve topluma örnek davranışlarıyla yol göstericilik fonksiyonu gören gaza ve cenk kitapları, 16. Yüzyıldan sonraki dönemde Türk edebiyatına çeşitlilik ve zenginlik katan Âşık Tarzı edebiyat geleceğini büyük ölçüde etkilemiştir.

Âşık Paşazade'nin aktardığı Gâziyân-ı Rum, Bacıyan-ı Rûm, Ahiyân-ı Rum ve Abdalân-ı Rum ile Âşıkpâşazâde'nin zikretmediği Fakihler, daha önce Türk toplumunun genel ahlak prensipleri ile donatılıp teşkilatlanmış başta alplık olmak üzere bütün kurullarıyla yeniden organizasyonun sağlanmasıyla oluşmuştur.

Toplumun örnek şahıs, kurum ve teşkilatlanmasında başat olan ahlâkî umde "erdem", İslâmî anlayışla toplumda yeniden şekillenmiş, toplumun olması ve olmaması; yapması ve yapmaması gerekenler feta teşkilatıyla tekrar hayat bulmuş, fütüvvetnâmelerde sık sık tekrarlanmıştır.

Kişi ve dolayısıyla toplumun erdemli olma hâli, bütün umdeleriyle, ahlâkî prensipler olarak fütüvvetnâmelere geçmiş, madde madde, teferruatlı olarak İslâmiyet'i yeni kabul etmiş olan topluma verilmeye çalışılmış, toplumun bu ahlâkî umdeler çevresinde toplanmasına gayret edilmiştir.

Bilindiği gibi sadece feta teşkilatına mensup olanların değil toplumun ahlâkî düsturları olan fütüvvetnâmeler birinci derecede ahlîğin tüzüğü mesabesinde olan eserlerdir. Bu eserlerde sadece Türk toplumundaki ticaret erbabını değil, Doğu-Batı ticaret yollarını kontrol eden Selçuklulardan itibaren Türk devletlerini düşünmek gerek. Ticaret erbabından kervan konaklama yerlerinde verilen hizmetler, ticaret yollarının korunması, vergilendirme, standardizasyon gibi birçok alan ve bu alanda bulunan gruplar, Ahilik prensiplerine, dolayısıyla Türk-İslâm ahlakına sahip olmalıydılar. Ahlâkî prensipler yapısı ve yapılmaması; olması ve olmaması gereken iş ve fiiller şeklinde ayrı ayrılmakta; bunların kaynağı ise Kuran-ı kerim ve hadislere bağlanmaktaydı.

Ahilikte genel prensipler; toplumun kendi içindeki dayanışması, kişinin nefesine esir olmaması, bilgi ve bilginlere itimat, bencillik ve kibirden uzak durulması, insan hürriyetine önem verme ve kanaatkârlık, merhamet, saygı, alçak gönüllülük, yenileşme ve yeniliklere açık olma, irade sahibi olma, dürüstlük, namuskârlık, yalan söylememe, ibadetlerini aksatmama, yemek adabını bilme gibi Müslümanca, insanî davranışlar olarak özetlenebilir.

Ahi ocaklarında verilen bilinç; "Tanrı'dan başkasına kul olmamak" bilincidir. Dolayısıyla insan kendi vicdanıyla hareket eder ve yapıp ettikleriyle Tanrı'ya karşı sorumludur. Zira insan iradesi başkasına teslim edilmez, edilemez. Fütüvvet, kâinatın sahibine kul olabilmek için, kâinattan ve içerisindeki her şeyden hür olmak, kimseye kul olmamak için az şeye razı olabilmek ve kanaatkâr olabilmektir.



İnsan hürriyeti üzerine bina edilen Ahilik kurumu, toplumun geneline şâmil olmakla birlikte birinci derecede iş ve ticaret erbabının oluşturduğu birliklerin prensipler manzumesi olarak görülmektedir. Çünkü ahi teşkilatlarına sanat, meslek ve ticaret erbabı olanlar girebilmekteydi. Bu da daha disipline edilmiş bir kesim, daha kolay denetlenabilir grup veya gruplar bulunmakla aynı zamanda otokontrol da kolay sağlanmaktadır.

Ahi birliklerinin birçok fonksiyonu yanında ticaret, sanat ve meslekî alanlar ile bunları icra edenlerin denetimi; ticaret erbabı ile müşteri; ticaret erbabı ile devlet arasındaki ilişki, üretim kalitesi, fiyatlandırma gibi fonksiyonları da bulunmaktadır.

Ticaret erbabı-müşteri ilişkisi toplumun en fazla dikkatini çeken konu olmalı ki, bütün ahlâkî umdelere, ahi birliklerinin yaptırımlarına rağmen problem görülmektedir. Zira âşıklar u problemleri ya doğrudan, ya dolaylı olarak dile getirmektedirler.

Ahi birlikleri, zaviyeler, mensuplarının eğitimiyle sorumludurlar. Onlara yapacakları işleri öğretir, yamak, çırak, kalfa ve ustalığa kadar olan bütün süreçlerde sıkı bir denetimle olur ve her mesleğin kendi erbabı yetişir.

Âşık Ömer'in mısralarında ifade edildiği gibi herkesin kendi işini yapması yukarıda ifade ettiğimiz daha önce kaleme alınan ahlak kitaplarında vaaz edildiği gibi bir işin ehli tarafından yapılması, bir işin ahengini, insicamını da sağlar. Her meslek ancak onu yapan ustası, mütehassısıyla güzelleşir:

*Yaycılara boynuz okçuya yelek
Arayıcıya kalbur uncuya elek
Deryaya kalyon sulara kelek
Hekimlere hokka ne güzel uymuş*

Ancak böyle olması gerekirken herkes her zaman kedi mesleğini icra etmez. Bildiği veya yapabildiği değil, daha çok kazanç elde edebileceğini zannettiği başka bir iş yapar. Ticaret ahlakına, özellikle Atabetü'l-Hakayık'ta belirtildiği gibi genel ahlak kurallarına ve dolayısıyla Ahilik prensiplerinde “kanaatkârlığa” mugayyir olan bu davranış âşıkları tarafından tespit edilip dillendirilir.

*Ustalar yapıyı tersine yapar
Esnafı işine hiyleler katar
Zamâne kadısı altuna tapar
Doğru hak şeriat sürülmez oldu (Sakaoğlu, 2004: 639)*



Yaşadığı dönemin bozukluklarını dile getiren Âşık Ömer, sanatkâr ve esnafın hilelerini, zaafalarını;

Bez esnâfî mâil kıymetli taş
Haffaflar da yüz elli der on beşe
Kuyumcular bakakalur gümüşe
Boncuk da olsa satar mercan deyü (Elçin, 1987: 53)

Ahiliğin prensiplerinden esnaf ahlakından biri herkesin kendi el emeğiyle kazanması, el emeğiyle kazanılan rızkın helal olduğudur. Hz. Muhammed'in; "Hiç kimse el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir" hadisine dayandırılan bu anlayış, toplumsal davranış kodlarından olup âşık şiirinde;

Helal kazanan Hakkın emri
Ne müsrif ol nede cimri
Birazda düşün yarını
Çalış komşularım çalış

mısraarıyla ifade edilir.

Yine; "Doğru sözlü ve kendine güvenilir tacir, (Ahirette) peygamberler, sıddikler ve şehitlerle beraber bulunacaktır" mealindeki hadiste isnat edilen dürüst olma hâli Talibî'de;

Damgalıdır hep kilolar gramlar
Helal kazancına sığmaz haramlar
Bu şehirde doğruluğu görenler
Talibî der bir pazara uğradım (Kaya, 2005: 195-197)

ve Veysel'de;

İstemezdi alış verişte senet
Kafalara yerleşmezdi ihanet
Ne zina olurdu ne çapkın evlat
İşte hile sözde yalan olmasa

...

Tamuda olmazdı kullara ceza
Olsa temiz ahlâk ve hüsn-i rıza
Hiç Şüphe girmezdi gönüle göze
İşte hile sözde yalan olmasa

mısraarıyla ifade edilirken, ticarete doğru söylemeyenler, dürüst olmayanlar, "Tüccar kazançlı, karaborsacı işe mel'undur" mealine atıfta karaborsacılar Kemalî Bülbül'ün mısralarında zemmedilir:



*Ne Hak'tan korkarsın ne de kanundan
Vurgunu vurursun şundan ve bundan
Eşkıya uslandı sen de bir uslan
Yoksa görme rahat karaborsacı* (Köktürk, 2011: 111-112)

Sanat ve ticaret hayatında her meslek grubunun kendine mahsus özelliği bulunmaktadır. Bu özellikler esnaf destanlarında çok sık zikredilmektedir.

Ruzî'nin Esnaf Destanında, dönemin esnafını, özelliklerini, meziyet ve zaafalarını tek tek anlatılmakta, esnafın toplum içindeki mevkii hakkında da düşüncelerini ifade etmektedir.

*Pazar âlemini dolaşan âşık
Meyl eder esnaftan bir dilrübaya
Sen de sev birini tab'a muvafık
Merakın var ise ahz u i'taya*

...

*Kâğıtçı güzeli eser-i cedit
Beyaz çehresinde yazılı ümid
Gamgama satarken gösterir divid
Katlanır âşıkı öyle cefaya*

...

*Furuncu güzeli bir taze ekmek
Teknesi yanında hamurkâr gerek
Dakik işler yapar ayrılır kepek
Tuz-ekmek kadrini verir hebaya*

...

*Terzi güzelinin diktiği dikiş
Muhabbet ipliği sökülmez imiş
İğnesi başında biçimli gidiş
Giyinir kuşanır başlar edaya*

...

*Demirci güzeli bir yalım ateş
Ne örs yüreklidir ol mah-ı dikleş
Körükler ocak istemez bir eş
Saçar kıvılcımlar ehl-i sevdaya*



...

*Hayırlı sulh ile dünya düzelsin
Alım satım her iş Hakk'a yönelsin
Otuz iki esnaf hep şevke gelsin
Ruzîyâ destanın çıksın bahaya (Rûzî, 1925)*

Esnaf destanları, Ravzî'nin kaleme aldığı Edincik Şehrengizi gibi esnafı anlatan şiir veya destanların dışında meslek veya meslek gruplarını ayrı ayrı anlatan şiir/destanlar da bulunmaktadır.

Âşıklardan bazıları da her bir meslek grubuyla ilgili ayrı şiirler kaleme alırlar. Âşık Kemalî Bülbül'ün Hamal Destanı, bir meslek grubu olarak hamallığın ve hamalın özellikleriyle meziyetlerini anlatmaktadır:

*Cinsi insan adı hamal taşır mal
Bir ömür boyunca taşı ha taşı
Yok başka çaresi, başka ihtimal
Sirtına bağlanmış ekmeği aşı*

...

*Ekmek parasına sırtında yükü
Alından akıyor ter koku koku
Mesleğe devamda uyumaz uyku
Helal kazanç için sırtlanır taşı (Köktürk, 2011: 121)*

Türk sosyal hayatında genel olarak “boşa zaman harcama”nın mekânı olarak olumsuz algılanan kahvehaneler toplumda buluşma, görüşme; problemlerin tartışıldığı, konuşulduğu yerler olarak da kabul edilmektedir.

Kütahyalı Âşık Sırrı'nın Kahveci Destanı bu türden eserdir:

*Arkadaş zemmetme kahvecileri
Kahvecinin bâzı iyisi vardır
Yedirir ekmeği kesmez çabayı
Harcın hesab etmez dayısı vardır

Ketm etmez ekmeği yedirir bütün
Yemen kahvesiyle kokulu tütün
Düşünce gediğin ol alır satın
Söylenir âlemde yapısı vardır (Güler, 1999)*



Yaşadığımız dönemde ticaret kurallarının değişmesi, uluslararası alanda faaliyet gösteren büyük kuruluşların piyasaya hâkim olması, küçük ve orta ölçekli işletmelerin sıkıntıya düşmesine sebep olmuştur. Hüdaverdi Er, küçük ve orta ölçekli işletmelerin hâlini şu mısralarla anlatmaktadır:

*Keşke görmeseydim perişan hali
Büyük sermayeye av olmuş esnaf.
Bu büyük kıyımın kimde vebali,
Bozuk paralara tav olmuş esnaf.*

...

*Dokunma teline birden parlıyor,
Sönmüş ocağını bire harlıyor,
Zemheride buram buram terliyor,
Yanardağ ağzında lav olmuş esnaf.*

(<http://www.siirkolik.net/siirler/196498-vay-esnafin-haline.asp>)

*Bolat Ünsal'ın kaleminden;
Renk renk gözlerine şafak düşünce
Her tezgahta iştir esnaf sanatkar
Kepenک seslerine dua katınca
Bir bilge dervîştir esnaf sanatkar*

...

*Sanat gergefinde ilim dokuyan
Türlü teçhizatta sestir şakıyan
Geçmişten yarına çağı okuyan
Bir önderdir baştır esnaf sanatkar*

http://www.sorubak.com/esnaf-sanatkar_424.s_html

Mısralarıyla anlatılan esnaf/sanatkâr kesimi, Ahilik ahlakından ayrılıp insan değil, satacağı metâi ön plana alarak daha fazla kazanç elde etmek için her türlü hileye başvuran esnaf tipi ortaya çıkar:

*Kuru odunları suda ıslatıp
Yaş satan esnafsan yazıklar olsun
Kömürün içine çakılı katıp
Taş satan esnafsan yazıklar olsun*



*Aza razı olup demezsen nasip
Götürür malını bir rüzgâr esip
Koyunun yerine eşiği kesip
Leş satan esnafsan yazıklar olsun*

*Daim adaletli ol müşteriye
Saygı göster O'nun alın terine
Eğer ki fiyatı iki yerine
Beş satan esnafsan yazıklar olsun*

*Vicdanını bir köşeye atarak
At etinden salam sucuk yaparak
Tartı aletine hile katarak
Boş satan esnafsan yazıklar olsun (Kaya, 2012)*

Furkanî de pazarcı esnafının davranışlarını tasvip etmez, nasıl hile yaptıklarını anlatır;

*Dedim bu işte var oyun.
Şırıngayla çekmiş suyun
Duyun dostlar siz de duyun.
Aldım beş kilo portakal (Boyras, 2010: 323-2324)*

Sabr Ülgener, ahiliğin teşekkülünde tasavvufi düşüncenin hâkimiyetinden bahsederek, Türkiye sahasında kuruluşunda toplumu teşkilatlandıran bu yapının zaman içinde tasavvufi anlayışın etkisiyle zaman içinde içe kapanmış kendi içinde bir dayanışma, üstten-şeyh- alta doğru otoriter bir anlayış hâkim olmuş, tartışmaya kapalı olan bu yapı zaman içinde kendini yenileyememiştir. “Özellikle halkın popüler kültürü üzerinde çok etkin olan tasavvufla birlikte ,otorite merkezi’, soyut yükseklikten iş tabanına inmiştir. Tasavvuftaki -özellikle Bâtını etkinin yaygın olduğu yerlerde- mistik gelenek ve katı otorite tarzı (pir ve aziz kıssaları ile) iş hayatına da sirayet etmiştir. Ahi birlikleri muhtemelen ,kurallarına daha etkin ve daha bağlayıcı bir kuvvet vermek için üzerlerine dini-tasavvufi bir kılıf geçirmişlerdir’ (1981: 92). Yukarıda değindiğimiz gibi Ülgener’e göre bu durum, Ahilikte kayma’ya neden olmuştur. Bu kayma, iş hayatında ,sürekli boyun vermeye alışmış” ve “şahsi irade teşebbüsünü arkaya atan” bir insan tipi ortaya çıkarmıştır” (Arslan, 2010)

Başlangıçta Türkistan’dan getirilen millî kültür unsurlarıyla geline coğrafyadan alınan yerli malzemenin terkihi olarak toplum hayatına uygulanan Ahilik prensipleri, ahlak kuralları dinî-tasavvufi motiflerle bezenerek kabul görmüş ve başarıya ulaşmıştır. Ancak Ülgener’in de tespit ettiği gibi zaman içinde kapalı bir yapıya dönüşen bu yapı, toplumdan kopmuş, kendi kurallarını yenileyememiş ve kurum yavaş yavaş bozulmuştur. Dolayısıyla dünyada gelişen ve değişen ekonomi-politik yapıya ayak uyduramayan esnaf



kesimi zaman zaman ahlâkî çöküntüye uğramış ve bu da toplum tarafından, toplumun sözcüsü durumunda olan âşıklar tarafından tenkit edilir olmuştur.

İnsan ve insanın üstünlüğü üzerine bina edilen bir ahlak anlayışıyla hayata geçirilen Ahilik kurumu başta;

*Hayırlı sulh ile dünya düzelsin
Alım satım her iş Hakk'a yönelsin
Otuz iki esnaf hep şevke gelsin
Ruzîyâ destanın çıksın bahaya (Rûzî, 1925)*

mısralarında anlatıldığı gibi “Hak” rızasıyla ve “hak” üzerine bina edilirken, gelişmemişliğin ve dolayısıyla dünyada değişen şartlara ayak uydurup kendi dinamikleriyle terkibe varamadığı için fikrî temellerinden sapmış ve “Hak” rızası da kul “hakki” da gözetilmez olmuş, insanın yerini “para” almıştır:

*Para şahin derler alır avını
Salıpazarı'na yağmış kavunu
Hep düşünür geçimini evini
Kayseri'de bir pazara uğradım*

Ahilikteki fikri sapma, ahlaki çöküntü kurumun işlevsizleşmesine, dolayısıyla mensuplarının da yetişmemesi/ yetişememesine sebep olmuştur. Şemsi Yastıman'ın mısraları bir meslek edinemeyen, işlediği işin kurallarını bilmeyen esnaflık deneyimlerinin olmadığı girişimciliğin başarısızlığına işaret eder:

*Allah her kula bir zenaat vermiş
Meğer ki bol nasip kısmet yazıla
Kimine hoş geçim kanaat vermiş
Kimine hırs vermiş doymaz az ile*

...

*Kasap oldum bereketin adı yok
Kimi et yağsız der kimi budu yok
Aşçı oldum yemeklerin tadı yok
El âlemi suya yaktım tuz ile*

...

*Eczacılık yaptım arttı ölümler
Mühendis oldum ağır geldi ilimler
Fotoğrafçı oldum yandı filimler
Müşteriye karşı döndük rezile*



...

İşportacı oldum malım basıldı
Şoför kahyası oldum sesim kısıldı
Sütçü oldum bütün sular kesildi
Çoğaltma çaresin bulduk buz ile

...

Şekerci oldum şekerlere zam geldi
Kabızmal oldum hep meyvalar ham geldi
Camcı oldum bütün kırık cam geldi
İşin yoksa hem ağla hem sızıla

...

Emlakçı oldum çok söyledim yalanı
Göremedim benden bir ev alanı
Mimar oldum çözemedim planı
Geçti ömrüm yanlış formül çiz ile

Âşıkların tespit ettiği olumlu –olumsuz davranışlar, Ahilik kurallarına uygun esnaf ahlakı ve bundan sapmalar, esnaf destanlarında sık işlenen konulardandır. Toplumun idealize ettiği ve kuruluş dönemindeki fikrî yapıda olmayan esnafı cezalandırmak isteyen âşıklar şiir yoluyla geniş kitlelere duyurmak yanında, olumsuzluklara tepki gösteren, onu cezalandıranları da –kendi gibi inanmasa da- över. İbrahim Kurt, İrlandalı bir gezgini tartaklayan esnafı temel alarak olumsuzlukları aktarır:

Atı yok silahı yok, konuştu yumrukları
Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet
Birer birer devrildi, esnafın tomrukları
Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet

Sarılp öpmek için, evirdikce evirdi
On beş kadar esnafı, Aksaray da cevirdi
Tuttuğunu indirdi, vurduğunu devirdi
Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet

Modern tezgahlar kurup, ahaliyi soyanlar
Ar bilmez haya bilmez, zül yiyerek doyanlar
Sizi adam yerine, gördünüz mü koyanlar
Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet



*Şehir eşkıyaları, Muhammet i bir sardı
Görmeye bin değerdî, hemen aldığı kartı
Daldı paçalarına, kalabalığı yardı
Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet*

*Kültürünüzde var mı, dağa adam kaldırmak
Size hiç yakışmamış, misafire saldırmak
Kısmet esnafa koçum, ağrısız diş aldırmak
Kiziroğlu gibiydi İrlandalı Muhammet*

*On beş esnaf saldırdı yıkamadı aşağa
Öptünüz mü yerleri, düştünüz mü ayağa
Ne yalan söyleyeyim, bayıldım bu dayağa
Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet*

<http://www.siirkolik.net/siirler/267578-irlandali-muhammet.asp>

Sonuç olarak günümüzde dinleyici ve okuyucu bulan, dolayısıyla canlı biçimde yaşayan âşık tarzı edebiyat geleneğinin temsilcileri âşıklar, içinde yaşadıkları toplumsal değerleri, bu değerlerin toplum hayatında uygulanıp uygulanmadığını gözlemleyip problemleri tespit etmiş, bunları çeşitli biçimlerde, genellikle yermek suretiyle dillendirmiş, zaman zaman da çözüm yollarını göstermişlerdir. İştigal sahası ne olursa olsun toplumun önemli bir parçası olan esnafı da bütün dikkatleriyle gözlemleyip problemleri tespit eden âşıklar bu problemlin çözümü için Türk toplumunun değerlerini, dolayısıyla ahlâkî prensiplerini referans göstermişlerdir. Bu ahlâkî prensipler ise Türk toplumunun kültürel kodları ve bu kodların kaynağı Türk medeniyet dairesi ve bu medeniyet dairesi içinde vücut bulan Kutadgu Bilig, Atabetü'l-Hakayık, Risaletü'n-Nüşhiye, Fütüvvetnâme gibi eserlerdir.

KAYNAKÇA

Arslan, Mustafa (2010). “Ülgener’in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (Bahar), 55-77.

Bice, Hayati (2016). *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, Ankara.

Boyras, Şeref (2010). *Furkani'nin Şiir Evreni bağlamında Bir Monografi Denemesi*, Ankara.

Çetin, İsmet (2007). “Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği”, *Milli Folklor*, 19, 7, 69-75.

<http://www.siirkolik.net/siirler/196498-vay-esnafin-haline.asp>

<http://www.siirkolik.net/siirler/267578-irlandali-muhammet.asp>



- Kaya, Doğan (2012). “Âşık Edebiyatında Esnaf ve İş Destanları”, *Halk Kültüründe İktisat ve Ticaret Uluslararası Sempozyumu*, Şanlıurfa, 27-29 Nisan 2012’de Okunan Bildiri.
- Kazancı, Osman-Yardımcı, Mehmet (1993). *Hekimhan Folkloru ve Hekimhanlı Halk Şairleri*, Malatya.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1967). *Türk Edebiyatı Antolojisi*, Ankara.
- Köprülü, M. Fuad (1996). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Köprülü, M. Fuad (1966). *Türk Saz Şairleri Antolojisi*, İstanbul.
- Özdemir, Cafer (2011). *17-19. Yüzyıl Âşık Tarzı Türk Şiirinde Sosyo-Kültürel Hayat*, Doktora Tezi, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yücel Çetin, Ayşe (2008). “Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Velide İnsan Anlayışı”, *G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 47, 41-49.

**ERZİNCAN’DA İKİ ÖNEMLİ AHI LİDERİ:
AHI NİZAMETTİN VE AHI AYNABEY**

TWO IMPORTANT AHI LEADERS IN ERZİNCAN;
AKHI NİZAMETTİN AND AKHI AYNABEY



Yrd. Doç. Dr. Kader ALTIN
Erzincan Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
kpolat@erzincan.edu.tr



Özet

Kuzeyde Esense (Keşiş) Dağı, kuzeydoğuda Kop Dağı, doğu da Karasu-Aras dağlarının batısı, güneyde Munzur ve Mercan dağları, batıda Kızıldağ ve Dumanlı dağ ile çevrili olan Erzincan, Fırat (Karasu) nehri-nin yukarı havzasında kendi ile aynı adı taşıyan ovanın ortasında yer alır (Darkot, 1997: 340-345; Aksüt, 2013: 23-24; Miroğlu, 1995:318;Şahin, 1985: 13-16). Doğu Anadolu'nun kavşak noktalarından biri olan Erzincan, tarih boyunca önemli olaylara sahne olmuştur. Anadolu Selçuklu, Mengü-çekli ve Eretnalılar döneminde oldukça önemli ticaret ve tarım şehri olan Erzincan Anadolu'yu İran'a bağlayan ticaret yolu üzerinde olması ve sulak tarım arazilerine sahip olması onu daha da geliştirmiş ve Anadolu'nun Ortaçağ'da en önemli merkezlerinden biri haline getirmiştir. Ekonomi ise ahi teşkilatı sayesinde önemli ölçüde kontrol altında tutulmuştur. Anadolu'da gelişen sosyal organizasyonlar içinde Ahilik de Erzincan'da teşkilatlanmış olup, ahi zaviyelerin varlığından İbn-i Batuta ve Evliya Çelebi gibi seyyahların eserlerinden bulabilmekteyiz. Bu bildiri kapsamında Erzincan da önemli siyasi, ekonomik ve sosyal yaptırımlarla adından söz ettiren dönemin iki ahi liderinin faaliyetlerinden bahsedilecektir.

Anahtar Sözcükler: Ahilik, Erzincan, Ahi Nizamettin, Ahi Ayna Bey.

Abstract

Erzincan is surrounded by Esense (Keşiş) Mountain, by Kop Mountain in the northeastern part; Karasu-Aras Mountains in the eastern part; Munzur and Mercan Mountains in the southern part; Kızıldağ and Dumanlı Mountain in the western part; and is located in the middle of the plain that has the same name with it in the upper basin of Fırat (Karasu) River (Darkot, 1997: 340-345; Aksüt, 2013: 23-24, Miroğlu, 1995; 318; Şahin, 1985: 13-16). Erzincan is located in the crossroads of Eastern Anatolia, and has witnessed important events throughout history. Erzincan was an important trade and agriculture city in Anatolian Seljukian and Menguceks and Eratnan Periods. It was located on the trade routes that connected Anatolia to Iran, and had wet agricultural lands, which made it develop even more and made it become one of the most important centers of Anatolia in Middle Ages. The economy was kept under control mostly thanks to the Ahi Community. All kinds of production were possible when needed. Erzincan produced both for the internal market and external markets, and the world-famous Bukharins were marketed to European and Eastern countries. Among the many social organizations that developed in Anatolia, the Ahi Community was organized in Erzincan. We can see that there were Ahi Zawiyahs (Moslem Monasteries) in those times in the travel books of Ibn-i



Batuta and Evliya Çelebi (Şahin, 1985: 285, İbn-i Batuta, Seyahatname, 1333, I: 328, Turan, 2004: 71, Göde, 1994: 67-120). In the scope of this paper, the political, social and economic activities of two important Ahi Leaders in Erzincan, Ahi Nizamettin and Ahi Ayna Bey will be mentioned.

Keywords: *Akhism, Erzincan, Akhi Nizamettin, Akhi Ayna Bey.*

Ahilik kurumu Asya'daki gelişmiş Türk şehirlerinden gelen çok sayıdaki sanatkâra iş bulmak, yerli Bizans sanatkârlarıyla rekabet edebilmek, ürettikleri malların kalitelerini korumak, üretimi ihtiyaca göre ayarlamak, iş ve sanat ahlakını yerleştirmek, Türkleri ekonomik açıdan bağımsız hale getirmek, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, düşmana karşı askerin yanında savaşmak, Türklük şuurunu sanatta, dilde, edebiyatta, müzikte, gelenek ve göreneklerde ayakta tutmak gibi dönemin sosyo- ekonomik ve siyasi zorunluluğunun bir sonucu olarak ortaya çıktığını görüyoruz. İşte bu mecburiyet dini ahlaki kuralları “**fütüvvetnameler**” de mevcut olan bir esnaf ve sanatkârların dayanışma ve kontrol kuruluşunun ortaya çıkmasını sağlamıştır (Çağatay, 1986: 90; Anadol, 1991: 48; Çetin, 1981: 176-177) Ahiler iyi birer Müslüman olmakla beraber veliler gibi dünyadan el etek çekerek kendilerini tamamen din ve ibadete vermiş derviş değillerdir. Ahiler ibadet kadar yeme - içme eğlenceden de hoşlanırlar. Hayat felsefeleri yaşam tarzları çalışmaya, dostluğa ve yardımlaşmaya dayanır. 1332 yılında İbn Battûta Anadolu da bulunurken Ahilerin yaşayış tarzlarını görmüş ve onu en güzel biçimde tasvir etmiştir (Çelik, 2016: 941).

Erzincan'ın yetiştirmiş olduğu büyük âlim ve tasavvuf üstadı zincirinin önemli bir halkasını teşkil eden “**Erzincanlı Nizameddin'in**” kimliğinin tespitinde bir hayli güçlük çekilmektedir. Aynı dönemlerden bahseden değişik eserlerde altı tane Nizameddin adı geçmekte ve ayrıca bu Nizameddinlerin birkaçı aynı Nizameddin olmakla beraber, içlerinde Erzincanlı dahi olmayan vardır. Anadolu Selçuklu Türk tarihinin XIII. asır başları ve XIV. asır ortaları arasında üç Nizameddin ayrı ayrı şahsiyetler olarak vardır ve bu üç şahsiyetin hepsi de bizzat Erzincanlıdır.

“Ahi” sıfatının belirtilerek açıklandığı “Nizameddin” İbn-i Battuta'nın eserinde de yer almakta ve şöyle denilmektedir. “Oradan (Gümüşhane) hareketle Erzincan' a vardık ki, Irak Sultanına (Ebu Said Bahadır Han, 1305-1335) bağlı şehirlerden biridir. Burada Ahi Nizameddin'in tekkesinde kaldık. Bu zaviye örnekleri arasında en güzel yapıda olanlardan biri olduğu kadar Nizameddin de ahiler arasında en seçkin bir kişi olarak tanınmaktadır.” (Parmaksızoğlu: 27-28).

İbn-i Battuta'nın Erzincanlı bir şahsiyetin varlığını belirtmesinin önemi bir yana, bu asırda gelişmenin zirvesinde olan “Ahilik sisteminin” Erzincan da da etkin olduğunu ortaya koyuşu, bu şehrin o asırlardaki her yönlü gelişmişlik derecesini göstermektedir. İbn-i Battutanın belirttiği Nizameddin den Ahmet Eflaki de bahsetmiştir. Eflaki 1291 yılından çok sonraları Konya ya gitmiş ve Nizameddin-i Erzincan'ın öğrencisi olmuştur. Ondan “...Üstadım Ahi Erzincanlı Nizameddin” diye bahsetmiştir (Ahmet Eflaki, 1973: 339).



Tarihi kaynaklarda adı geçen Erzincan'daki önemli bir Ahi lideri de Ahi Ayna Bey'dir. Ahi Ayna, Eretnalılar döneminin ileri gelen emirlerindendir. Bu beyliğe bağlı olarak Erzincan'da hüküm sürmüş ve faaliyetlerini Erzurum ve Bayburt'a kadar genişletmiştir. Erzincan ve çevresi genel olarak Karanbük Savaşının yapıldığı 744/1343 tarihinden Eretna Devletinin yıkıldığı 781/1381 tarihine kadar Eretnalı hâkimiyetinde kaldı. Aslında bu iki devletin mücadelesinin asıl sebebi Erzincan'a hâkim olma meselesi idi. Savaştan kısa bir süre sonra Erzincan ve çevresi Eretnalı hâkimiyetine girdi ve Sultan Alaeddin Eretnanın vefat ettiği 753/1352 yılına kadar devametti (Turan, 2007: 71; Uzunçarşılı, 1968: 170-171; Yücel, 1991: 15; Göde, 1994: 67; Tellioğlu, 2004: 142; Gül, 2010: 148, Baykara, 2000: 64).

Alaeddin Eretna Moğol baskısı karşısında kendine gönüllü bağlılık sergileyen ve onları Moğol baskısından kurtaran Eretna Beg'e kendi istekleri ile tabi oldukları için şehrin yönetimindeki söz hakları korunmuş oldu.

Sultan Alaeddin Eretna, vefat etmeden önce devletin doğu kısımlarını güvendiği komutanlarına ve 749/1348 yılında Erzincan'ın Ahi şeyhi olan Gıyaseddin İne/Ayna Bey'e emanet ettiği gibi Sivas'a yönelebilecek saldırıları engellemek amacıyla Kemah kalesini ve çevresini kardeşi Burak Bey'e bağlayarak ciddi bir tedbir almış oldu. Bu tedbirle de kalmayan Alaeddin Eretna kardeşi Burak Beyi Erzincan hâkimi Ahi Ayna Bey'in kızı ile evlendirerek ortaya çıkan sıhriyet bağı sayesinde bir savunma hattı oluşturdu. Böylece Ahi İne/Ayna Beyi de denetim altında tutmuş olacaktı (Darkot, 1997: 339; Darkot, 1997: 559; Göde, 1994: 78).

Erzincan'a ne zaman geldiği hakkında kesin bir bilgiye sahip olmadığımız Gıyâseddin Ahî Ayna Beg'in şehirdeki hâkimiyetinin başlangıcı 749/1348 yılı olarak belirlenmektedir. Bir Ahî şeyhi olan Ayna Beg, sultan Alâeddîn Eretnâ'nın hayatta olduğu süreç içerisinde her hangi bir siyasî ve askerî faaliyeti hakkında malumât sahibi değiliz. Fakat Ahî Ayna Beg'in Erzincan'ı para ile satın aldığı konusunda kaynaklarda bilgi mevcuttur. Estarabadi'nin Bezm u Rezm isimli eserinde Erzincan'ı satın aldığı ifade edilmesi, onun yörenin nüfuzlu emirlerinden olduğuna işaret etmektedir (Esterâbâdî, 2014: 153; Turan, 2007: 2; Aksüt, 2013: 82).

Alâeddîn Eretnâ'nın Muharrem 753/ Şubat 1352 yılındaki ölümüne kadar kayıtsız şartsız Eretnalıların'a tâbi olan Ahî Ayna Beg, bu tarihten sonra bağımsız hareket etmeye başladı. 1 Rebiülahîr 749/29 Haziran 1348 tarihinde Erzincan hâkimi Ahî Ayna Beg, Ak-Koyunlu ulusunun başbuğu Fahreddin Kutlu Beg ve Bayburd Emîri Rikabdâr Mehmed, Bozdoğan ve Çepni adlı beyler ile birlikte Trabzon üzerine bir sefer düzenlediler. Üç gün (ay?) süren kuşatma başarısız geçse de imparator, III. Aleksios kızı Despina'yı Akkoyunlu Kutlu Beg'e vererek bu baskıdan kurtuldu (Tihârî, 2001: 21; Erzi, 1954: 187-192; Yücel, 1982: 3; Konukçu, 1992: 114; Tellioğlu, 2004: 143; 176-177; Tellioğlu, 2009: 101; Toksoy, 2008: 811, Yücel ve Sevim, 1990: 279; Demir, 2007: 99).

Haziran 1360-61 yılında ise Gürcistan üzerine bir sefer düzenleyerek Ahalsıhı, Samsıhı ve Azgur gibi belde ve kaleleri fethetmiştir. Bu hadise Tarihî Takvimler 'de **"Büyük**



âdil emîr Gıyâseddîn Ahî Ayna Beg'in Ahalsıhı, Samsıhı ve Azgur belde ve kalelerine gazası ve Gürcü kâfirleri halkından on iki bin kişinin esir ve katli, Akbuka'nın nikbeti ve Mangul'ın cizye ve vergiye itaati 762 yılı Şaban ayının yirmi dördü (29 Haziran 1361) Çarşamba günü" şeklinde kaydedilmiştir (Turan, 2007: 81).

Ayna Bey, hem ahi hem de siyasi kimliği olan birisidir. Eretna Devletine bağlı olarak Erzincan da hem siyasi hem de kültürel, ticari ve sosyal faaliyetlerde bulunmuştur. Bu bağlamda Erzincan şehir merkezinde bulunan hangahını kurmuştur. II. Mehmet döneminde bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle hangahın vakfiyesi yenilenmiştir. Nitekim 1530 yılında hangahın tasarrufu meşihatlık görevinde bulunan Mevlana Mehmed'in üzerinde idi. Bu tarihte zaviye evkafının geliri, Erzincan'ın şehir merkezinde malikâne hissesinin yarısı olan 128 akçe haslı zemin ile 3.047 akçe aşar gelirinden oluşmakta idi. XIX yüzyıl da hangahın adına rastlanmaması, zamanla metruk bir hale geldiğinin veya bir dönüşüm sürecine girdiğinin işareti olmalıdır (Kılıç, 2005: 136)

Tarihî Takvimler 'de **"Şehîd ve merhum Gıyâseddîn Ahî Ayna Beg'in ölümü Cuma günü 9 Şâban 763 yılı (3 Haziran 1362)"** şeklinde kayıtlı (Turan, 2007: 81) olduğu üzere 762/1361 yılında düzenlediği iki seferden yorgun düşen Gıyâseddin İne Beg, 9 Şâban 763/3 Haziran 1362 tarihinde vefat etti" (Turan, 2007:2; Yücel, 1982:5; Tellioglu, 2004:143; Yücel ve Sevim, 1990:280; Demir, 2007: 99; Şahin, 1985:368; Haçgökmen, 2006:291).

Ahî Ayna Beg'in vefatından sonra Şarkî Karahisar/Şebinkarahisar/Köğonya'dan 4 Şevvâl 763/27 Temmuz 1362 tarihinde Erzincan'a gelerek şehre hâkim olan oğlu Pîr Hüseyin Beg 1379 yılına kadar Erzincan'daki hâkimiyetini kuvvetlendirdi (Turan, 2007:2; Yücel, 1982: 5-6; Konukçu, 1992: 87; Göde, 1994: 67, 120; Göde, 1990: 48; Miroğlu, 1975: 13; Tellioglu, 2004, 143-144; Yücel ve Sevim, 1990:280; Demir, 2007: 99).

Başlangıçta şehrin esnâf ve zanaatkâr kesimi olan Ahîler ile çatışan Pîr Hüseyin Beg, onları şehrin dışına çıkarıp Bayburt ve Tercan taraflarına çekilmeye icbar etti ve Erzincan'a kâmil hâkim oldu (Turan, 2007:2; Yücel, 1982:6; Göde, 1994:120; Göde, 1990: 48; Miroğlu, 1975: 13; Konukçu, 1992: 87; Tellioglu, 2004:144; Yücel ve Sevim, 1990:280; Demir, 2007: 99).

Seyyahların Erzincan'ın Ticari Hayatıyla ilgili tuttuğu kayıtlarda ise Erzincan şöyle anlatılmıştır.

XIII. yüzyılın meşhur gezgini Venedikli Marco Polo 1271 de Erzincan'dan geçmiştir. O Erzincan ve çevresinin Büyük Han'a (Moğol Hanına) bağlı olduğuna dikkat çekmiştir. Seyyahın Aezingan olarak kaydettiği Erzincan zamanın büyük kentleri arasındaydı. Ayrıca Zigan, Kop, ve Erzincan yöresinin otlaklarla dolu olduğunu, Göçebe Türklerin bu yerlerde yaz aylarını geçirmekte olduklarını, kışın ise kar hayatı etkilediğinden dolayı göçerlerin, daha ılık olan güney bölgelerine gittiklerini belirtmiştir (Toğan, 1981:257) Polo Erzincan'dan şu şekilde bahseder; "Gelelim Büyük Ermenistan'a. Pek büyük bir ülke burası. Büyük Ermenistan'a girerken sınırda büyük geniş bir şehre varıyorsunuz.



Erzincan dünyanın en iyi ve vasıflı kitap cildinin yapıldığı bir yerdir. Halkı zanaatkârdır ve çeşitli el işleriyle de uğraşmaktadırlar. Halkın çoğunluğu Ermeni'dir. Aynı zamanda Büyük Hükümdarlarına bağlıdırlar. Erzincan gibi pek çok büyük şehir var ülkede. Erzincan'da ruhanî liderleri yaşıyor (Polo, 1930: 25; Konukçu, 1988: 129).

1255 yılında Moğolistan'dan gelirken dönüş yolunda Erzincan'a uğrayan W. Rubruck, şehrin en önemli gerçeğine tanıklık eder. Belirli aralıklarla şehri tahrip eden zelzelelerden biri yine Erzincan'ı vurmuş, evsiz barksız kalan sayısız fukaranın yanında, geride 10 000 civarında kayıtlı ölü bırakmıştır şeklinde kaydı vardır (Rubruck, 2001: 139).

Aksak Timur'a giden İspanyol sefiri Clavijo ise Trabzon'dan Erzincan'a geçtiğini Erzincan'a varana kadar Türk köyleri bulunduğunu, bu her köye girişinde çok misafir perverlikle karşılandığını, Türklerin kendisinden hiç para almadığını, yol boyunca da bazen Ermenilere rastladığını anlatan elçi Erzincan'a varınca ileri gelenler tarafından karşılandığını, bu şehirde halkın çok zengin olduğunu, şehrin kuleleri olan surlarla çevrildiğini, Suriye'den gelen Ticaret Kervanlarının önce Erzincan'a daha sonrada Türkiye'ye girdiğini belirtirken, şehrin her tarafının üzüm bağı olduğunu da söylemektedir. İspanyol elçisine göre Erzincan şehrinin çok kalabalık, cadde ve meydanları çok, tüccar ve memurları zengindir. Suriye den gelen ticaret kervanları Erzincan'a ve oradan Türkiye ye girer. Erzincan hükümdarı Mutahharten Hristiyanlara çok itibar gösterilir. Müslümanların camilerden büyük kilise inşasında şikâyetçi oldukları halde hükümdar ticaret yapan Hristiyanların çok para ve servet getirdiklerini düşünerek onları tutar(Claviyo, 1993: 89-95; Toksoy, 2013: 69-70) şeklinde anlatmıştır.

Evliya Çelebi şehre dair açtığı fasılda Erzincan'dan şöyle bahsetmektedir; “Cennet bağı gibi bir yer olup, nice bin padişah burayı elde etmek için uğraşmıştır. Kalesi düz ve ferah bir ovanın ortasında kare şeklinde, taştan yapılmış küçük ve güzel bir kaledir. Ama dört duvarı gayet alçaktır. Kale eskidir. Kalenin bir demir kapısı vardır. Dışarı varoştan şehre, hendekten köprü ile geçilir. Kale içinde ikiyüz tane bağısız bahçesiz evi, bir camisi vardır. Yedi tane camii var. Yedi tane derviş tekkesi var. En meşhurları “**Hız. Mevlana Tekkesi**” dir. “ Abdülkadir-i Geylani Tekkesi” de meşhurdur. Hamamları çoktur. 11 kadar büyük hamamı vardır. 48 mahallesinde 40 tane çocuk mektebi vardır. Bilginleri ile talebesi çok olduğundan her camii ve mescidinde karşılıksız ders veren dersiamlar vardır. Bütün fenler okutulur. Akıllı, olgun, kibar, anlayışlı, yumuşak huylu adamları vardır. “Şöhret afettir” diye ipek elbise giymezler. Güzelleri çoktur. Yaz kış sebzesi eksik olmaz. Her türlü tahıl çoktur. Yiyeceklerinden 70 türlü sulu armudu meşhurdur. Üzümü yenisi çıkıncaya kadar kalır. Meyveleri iki günde seyisaneler ile Erzurum'a götürürler (Çelebi, 1970: 75-78).

Cuinet seyahatnamesinde ise, Erzincan'ın bir yandan bakır üretim merkezi bir yandan da bakır işletmeciliğinde bir hayli başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Her yıl Trabzon ve Erzurum yolu ile Avrupa'dan alınan 15 bin kg'dan daha fazla bakır levhanın Erzincan'da mutfak ve ev eşyası gibi eşyaların imal edildiği anlaşılmaktadır. Uluslararası sergilere gönderilen bu eşyaların Paris, Viyana gibi şehirlerde ödüller kazandığını kaydetmiştir (Cuinet, 1892-1894: 216).



Erzincan'ın siyasi, içtimai yönlerinden ayrı olarak, Selçuklular zamanında ve hatta ondan sonra gelen asırlar içerisinde de Anadolu'nun ileri gelen ticari merkezlerinden biri olduğunu tespit etmek mümkündür. O dönemler içerisinde iktisadi hayatın temelini teşkil eden faaliyetler açısından çağdaşı olan kentlerin pek çoğundan geri kalmadığı dönem Behramşah zamanına tekabül eder. Hamdullah Kazvini'nin onbir ileri gelen Anadolu şehri içerisinde ikinci sırayı aldığını kaydedişi, XIV. asırda da kentin önemini belirtmesi hakkında mühim bir vesika teşkil eder (Yavi, 1994: 42).

SONUÇ

Doğu Anadolu'nun kavşak noktalarından biri olan Erzincan, tarih boyu önemli olaylara sahne olmuş, birçok dönemde ticaret ve sanat alanında sesini duyurmuş yerleşim merkezlerinden olup; siyasi, sosyal ve kültürel yönlerinin yanı sıra, Selçuklular ve Osmanlı döneminde Anadolu'nun önde gelen ticari merkezlerinden biri olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Şehir de dokumacılık, bakır işletmeciliği gibi önemli zanaat kolları gelişmiş olup, beş altı yüz dükkânlı hatırı sayılır çarşısı ile ticari hayatın önemli bir şehri haline gelmiştir. Şehrin Selçuklular ve beylikler dönemindeki zenginliğini Osmanlı döneminde devam ettiremediğini görüyoruz. Bunun en görünen nedeni şehzade sancağı veya eyalet merkezi türünden mülki idare statüsü kazanmamış olmasıdır. Bu nedenle komşusu Sivas ve Erzurum her bakımdan gelişirken gerek nüfus gerekse de ticari anlamda Erzincan geri planda kalmıştır.

Ahilik geleneğinin en yoğun şekilde faaliyet gösterdiği dönem Eretnalıların bölgeye hâkim olduğu dönemdir. Bölgede hâkimiyetin kurulması ve ardından Moğol baskısının kırılmaya başlaması ile tekrar refah seviyesi artan Erzincan yeniden eski günlerine döndü. Şehre hâkim olan Ahilerin iktisadi ve içtimai kalkınmayı sağlamaları ile Erzincan Doğu Anadolu'nun gözde mekânlarından biri haline geldi. Bu durum dünyanın en önemli ticaret yollarından biri olan İpek Yolu'nun kavşak noktasında bulunmasının payı da büyüktür.

KAYNAKÇA

- Ahmet Eflaki (1973). *Ariflerin Menkıbeleri*, C 11, s. 8-46, (çev. Prof. Dr. Tahsin Yazıcı), İstanbul.
- Aksarayî, K. M. (2000). *Müsâmeret'ü-Ahbâr*, (trc. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.
- Anadol, Cemal (1991). *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, Ankara.
- Aziz b.Erdeşir-i Esterabadi (1990). *Bezm u Rezm*, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara.
- Baykara, T. (2000). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş, Anadolu'nun İdari Taksimatı, I*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Claviyo (1939). *Kadis'ten Semerkant'a Seyahat*, (trc. O. R. Doğrul), İstanbul.



- Çağatay Neşet (1998). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya.
- Çağatay, Neşet (1986). “Ahiliğin Türk Ekonomisine Getirileri”, *Ahilik ve Esnaf*, İstanbul.
- Çelik, Rıfat İlhan (2012). “Ahiliğin Temellerinden İki Önemli Şahsiyet: Şeyh Sühreverdî ve Alaüddin Keykubat” 2. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*.
- Çelik, Rıfat İlhan (2014). *Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu'da Ahilik Müessesesi*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, Rıfat İlhan (2016). *Fütüvvet-namelerde Gençlik ve Ahlak*, Sinop Üniversitesi Gençlik ve Ahlak Sempozyumu.
- Çetin, Osman (1981). *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, İstanbul.
- Darkot, B. (1997). “Erzincan”, *İA*, IV, Eskişehir, s. 338-340
- Darkot, B. (1997). “Kemah”, *İA*, VI, Eskişehir, s. 559-561
- Darkot, B. (1997). “Sivas”, *İA*, X, Eskişehir, s. 569-57
- Ebu Abdullah Muhamed İbn Battûta Tancî (2010). *İbn Battûta Seyahatnâmesi I*, Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, İstanbul: YKY Yayınları
- Evliya Çelebi (1970). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Z. Danışman, C IV, İstanbul.
- Göde, K. (1994). *Eratnalılar (1327-1381)*, Ankara: TTK Yayınları.
- Gül, M. (2010). Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu (Tarihî Arka Plan ve XIII-XIV. Yüzyıl Moğol Hâkimiyeti), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Hacıgökmen, M. A. (2006). “Selçuklular ve Eratnalılar Döneminde Sivas'ta Ahilerin Faaliyetleri”, *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (Sivas, 29 Eylül - 1 Ekim 2005)*, *Bildiriler Kitabı*, s. 288-294, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını.
- Kılıç Ümit (2005). *XVI. Yüzyılda Erzurum Eyaletinde Vakıflar*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Konukçu, E. (1992). *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*, Erzurum Ticaret ve Sanayi Odası Yardım, Araştırma ve Geliştirme Vakfı Yayını, Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası.
- Konukçu, Enver (1998). *Tercan Tarihi*, Ankara.
- Marko Polo (Tarihsiz). *Marko Polo Seyahatnâmesi*, (haz. Filiz Dokuman), İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları.
- Miroğlu, İ. (1990). *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, Ankara: TTK Yayınları.
- Miroğlu, İ. (1995). “Erzincan”, *DİA*, C 11, İstanbul, s. 318-321.



- Parmaksızoğlu, İsmet (1981). *İbn Battuta'nın Seyahatnamesinden Seçmeler*, İstanbul.
- Şahin, T. Erdoğan (1985). *Anadolu'nun Tarihi Akışı İçerisinde Siyasi, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Açından Erzincan Tarihi*, C 1, Erzincan.
- Tellioğlu, İbrahim (2004). *Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler*, Trabzon: Serander Yayınları.
- Tellioğlu, İbrahim (2009). *Komnenosların Karadeniz Hâkimiyeti Trabzon Rum Devleti (1204-1461)*, Trabzon: Serander Yayınları.
- Tellioğlu, İbrahim (2003). "Panaretos Kroniğinin Türklerle İlgili Bölümleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, s.143
- Togan, Zeki Velidi (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul.
- Toksoy, A. (2008). "Kitâb-ı Diyarbekriyye'de Bayındırlılar (Kara Yülük Osman Bey'e Kadar)", *Turkish Studies*, III/4, s. 806-817
- Turan, O. (2004). *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi Saltuklular, Mengüçükler, Sökmenliler, Dilmaç Oğulları ve Artukluların Siyasi Tarih ve Medeniyetleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Turan, O. (2007). *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler*, Ankara: TTK Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1968). "Sivas - Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti", *Belleten*, XXXII/126, Ankara, s. 161-189.
- V. Cuinet, La Turquie d'Asie, C.I, Paris, 1892-1894.
- Yavi, Ersal (1994). *Doğu Anadolu ve Erzincan*, Ankara.
- Yücel, Yaşar (1971). "XIV-XV Yüzyıllar Türkiye Tarihi Hakkında Araştırmalar I," Mutaaharten ve Erzincan Emirliği" *Belleten*, XXXV/140.

**TASAVVUF DÖNEMİ MEKTEPLERİNDEN
NİŞABUR EKOLÜNÜN FÜTÜVVET
ANLAYIŞI**

**THE FUTUWWA UNDERSTANDING OF NISHAPUR
SCHOOL OF THE SUFIST ERA**



Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana Bilim Dalı
kozko@cumhuriyet.edu.tr



Özet

Tasavvuf tarihini zühhd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlaşma dönemi diye üç ana döneme ayırmaktayız. Nişabur mektebi tasavvufi düşüncenin fikrî ve felsefî temellerinin atıldığı, tasavvufun gelişim gösterdiği, tasavvuf ilminin teşekkül ettiği dönem hicri 3. ve 4. asrı kapsayan tasavvuf döneminin önemli mekteplerden biridir. Nişabur mektebi Ortaasya tasavvufunun temayüz eden başlıca teşekkülüdür. Ahmed b. Hadraveyh, Ebu Hafs el-Haddâd, Ebû Turâb en-Nahşebî, Ebû Abdillâh es-Siczî, Muhammed b. Fazl el Belhî, Ebû'l-Hasan el-Büşencî gibi sûfiler Horasan, Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Hâris el-Muhasibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfiler Irak fütüvvet geleneğinin bu dönemdeki önde gelen başlıca temsilcileridir. Fütüvvet hareketi Horasan'da cihat ruhuna sahip birtakım teşkilatların kurulmasına önyak olmuştur. Örneğin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Karrâm (ö. 255/888) adlı hamiyetperver bir sûfinin kurduğu Kerrâmiye, İslâm'ı yaymaya çalışan, batınîlerle şiddetli mücadele eden, gerektiğinde sınır müdafaasına katılan, sünnete bağlı bir fırka olup bu vasıfları dolayısıyla Gazneli Mahmud'dan himaye görmüştür. Nişabur şehri, bu fırka'nın merkezi durumunda olmuştur. Tasavvuf klasiklerinde yer alan Nişabur ekolüne mensup fütüvvet erlerinin tasavvuf anlayışları, benimsedikleri fütüvvet esasları, kurulan fütüvvet teşkilatları daha sonraki dönemlerin tasavvuf anlayışlarını derinden etkilemiştir. Ahiliğin teşekkülünde temel fikri unsur Nişabur mektebi sufilerin fütüvvet anlayışı olmuştur. Ahiliğin referansları, daha sonraki dönemlerde yazılacak olan fütüvvetnamelerin başvuru kaynakları Nişabur dönemi sufileri olmuştur. Bu çerçeveden Ahilik öncesindeki fütüvvete dayalı tasavvuf anlayışının doğuş dönemini ele almayı elzem olarak görmektedirim.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Fütüvvet, Nişabur, Sufi, Horasan, Ahilik.

Abstract

The history of sufism is divided into three main eras: the futuwwa (asceticism) era, the sufism era and the tariqah era. The Nishapur school is one of the significant schools of the sufism era which covers Hegira 3rd and 4th centuries and where the intellectual and the philosophical foundations of sufism had been laid and progressed, and the science of sufism had been formed. Nishapur school is the main formation of Central Asian sufism which had become distinguished within this era. Sufists like Ahmed b. Hadraveyh, Ebu Hafs el-Haddâd, Ebû Turâb en-Nahşebî, Ebû Abdillâh es-Siczî, Muhammed b. Fazl el Belhî, Ebû'l-Hasan el-Büşencî are primary scholars of the Khorasani, while sufists like Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Hâris el-Muhasibî, Sehl b. Abdullah



et-Tüsterî are thie primary scholars of Iraqi tradition of futuwwa at the time. The futuwwa movement had led the way in the establishments of some organizations with jihadi sprit in Khorasan. For example, the Kerramiye which is established by a patriotic sufist named Ebû Abdillâh Muhammed b. Karrâm (d. 255/888), was such an organization belonging to the Sunnah tradition and which tried to spread the Islam, struggled hardly against the esoterics, participated in the defense of the borders, and thus patronized by Mahmud of Ghazni for its services. The city of Nishapur was the center of this movement. The sufist understandings of the futuwwa members of the Nishapur school, their futuwwa bases and futuwwa organizations founded by them, have had a deep impact on the sufist undersatndings on later periods. The basic mental element in the formation of Akhism had happened to be the futuwwa understanding of sufists of Nishapur school. The references of Akhism and futuwwa-names written at later periods, had been the sufists of the Nishapur era. Thus, within this framework I see it essential to handle the birth of the sufist futuwwa understanding era preceeding the Akhism.

Keywords: *Sufism, Futuwwa, Nishapur, Sufist, Khorasan, Akhism.*

III-IV/IX-X. asırlar tasavvuf tarihinde büyük mutasavvıfların yetiştiği önemli bir evredir. Bu asırlar, İslâm'ın siyasî, içtimâî ve ilimler tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu yüzyıllar siyasî, içtimâî, dinî açıdan oldukça hareketli bir dönemdir.

Hicri ilk iki asır tasavvufun doğuşu olarak görülen zühd dönemiyken, hicri üçüncü ve dördüncü asırlar tasavvuf ilminin gelişim dönemidir. Bu dönem, tasavvufî düşüncenin en canlı olduğu dönemdir. Çünkü bu dönemde tasavvuf, bir ilim dalı olarak teşekkül etmiş, ilk ve temel eserleri kaleme alınmış ve kavramları tespit edilmiştir.

İlk tasavvufî eserler bu dönemde kaleme alındığı gibi, ilk tasavvuf kavramları da bu dönemde kullanılıp yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemin mutasavvıfları insan ruhunu tahlil etmekte; ona arız olan halleri beyan ederek geçeceği makamlardan bahsetmekte, kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi gibi konular gündeme gelmektedir.

Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda tasavvuf İslâm dünyasının her tarafına yayılmıştır. Süfîler, kendilerini; hususi yolları, (sülûk) şeyhleri ve mensupları bulunan cemaatler ve firkalar halinde tanzim etmişler ve teşkilâtlandırmışlardır. Bu sırada birçok tasavvufî mektepler ortaya çıkmıştır. Bu minvalde İslâm tasavvufunun esasları ve kaideleri III/X ve IV/XI. asırda yaşamış olan süfîler tarafından konulmuştur.

Bu dönemde teşekkül eden tasavvufî mektepler belli tasavvufî düşüncelere ve ıstılahlara ağırlık veren anlayış ve meşreplerdir. Bu mekteplerden Bağdat mektebi tevhid ve aşk anlayışını, Şam mektebi açlık ve gece ibadeti konularını, Mısır mektebi marifet ve muhabbet kavramlarını, Nişabur mektebi ise fütüvvet ve melâmet anlayışını ön plana çıkarmışlardır.



Melâmet ve fütüvvet anlayışını benimseyen Nişabur mektebi Horsan bölgesinin tasavvuf anlayışının adıdır. Horasan, İran'ın kuzeydoğusunda bulunan oldukça geniş bir bölgenin adıdır. Genelde, Farsça “Güneşin Doğduğu Yer” anlamına geldiği kabul edilen bölgenin sınırları Irak tarafında Azazvar, Cüveyn ve Beyhak; doğuda Hint, Tancaristan, Gazne, Sicistan ve Kirman ile çevrilidir. Hz. Osman devrinde fethedilmeye başlanan (30/650) bölgenin “Ümmehat” adı verilen en önemli şehirleri, temel kaynaklarda Nisabur, Merv, Belh ve Herat olarak zikredilir.¹

On üçüncü yüzyıla kadar pek çok medrese, cami, hankâhların yapıldığı Nişabur, medreselerin ve ilmin beşiği olarak kabul edilmiştir. Etnik yapıdaki farklılık nedeniyle bu bölgede, Arapça, Farsça ve Türkçe yaygın olarak kullanılan diller olmuştur. Çok eski yerleşim alanlarına ve tarım, ticaret ve şehirleşme gibi medeni gelişmelere sahne olmuş olan bu bölge, göç ve istila yolları üzerindeki bir kavşak noktası konumundadır. Bu durum bölgenin değişik ırk ve dinlere mensup kişilerden meydana gelen bir nüfusa sahip olmasını sağlamıştır. Özellikle Yahudilik, Nasturilik, Zerdüştilik, Manihaizm, Budizm, Şamanizm gibi din ve mezheplerin yayılıp geliştiği Horasan'ın tarihte İslam mezhepleri ve sûfi tarikatlar için de ayrı bir yeri vardır. Bölgede Emeviler ve Abbasiler döneminde başta Hariciyye, Mutezile, Şia, Mürcie ve İsmailiyye gibi çeşitli itikadi mezhep ve fırkalar faaliyet göstermiştir. 5/11. yüzyılın ilk yarısında Sünni geleneğin desteklenmesi, bu bölgede faaliyetini sürdüren Şia'nın siyasi gelişmesini önlemiştir. Bu sebeple Şia, söz konusu dönemde henüz birbirinden ayrı parçalar halinde ve inancı iyice belirlenmemiş bir mezhep şeklindeyken daha sonra sistemli bir şekilde bu bölgede faaliyetlerini sürdürmüştür.²

Horasan'da tasavvuf hareketlerinin etkileri Horasan'la da sınırlı kalmamış, Anadolu'nun İslamlaşmasında Horasan kökenli mutasavvıfların oynadıkları rollerle Horasan dışına da taşmıştır. Kaynaklarda Anadolu'nun İslamlaşması ile ilgili olarak sıklıkla geçen “Horasan Erenleri” tabiri, Horasan tasavvufunun temel eğilimi olan melâmet ve fütüvvet anlayışını benimseyen sufilere karşılık kullanılmıştır. Âşıkpaşazade'nin (ö. 889/1484) Tarihi'nde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında faaliyet gösterdiği belirtilen dört zümreden biri olan Abdalan-ı Rum, Horasan Erenleri tabirinin yerine kullanılmaktadır.³

Nişabur mektebine mensup sûfiler, zühed dönemi mekteplerinden Basra ekolünden etkilenmekle birlikte, daha çok Horasan mektebinin tesiri altında kalmışlardır. Öncelikle şu gerçeği ifade etmek zorundayız. Bu dönemde ortaya çıkan tasavvufi ekoller, gerek kaynaklarının aynı oluşu gerekse devamlı münasebetleri nedeniyle daima birbirlerinden etkilenmişlerdir.⁴

¹ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 33-38.

² Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, s. 77.

³ Bolat, *Melâmetilik*, s. 33-38.

⁴ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s.120.



Cihada önem veren Kerramiler, akla çok değer veren İmamı'l-Harameyn, Abdülkerim el-Kuşeyrî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ahmed Gazalî ve Muhammed Gazâlî Nişâbur ve çevresine yetişmiş şahsiyetlerdir.⁵

Nişabur mektebinin fütüvvet anlayışını temsil eden başlıca sûfilerin isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Fudayl b. İyaz (ö. 187/802), Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Turâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Ebû Hafs el-Haddâd (ö.265/878), Ebu Abdullah Muhammed b. Fadl el-Belhî (ö.329/940), Ebu'l-Hasen el-Buşenci (ö.347/958).

Horasan tasavvuf anlayışının en bariz özelliğinin fütüvvet anlayışı olduğunu belirtirken, o dönemdeki fütüvvet düşüncesinin sadece Horasanla sınırlı tutulması yanlıştır. Zira Marûf-ı Kerhî (ö.200/816), Haris el-Muhâsibî (ö.243/857), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ruveyym b. Ahmed el-Bağdâdî (ö.330/941) gibi Bağdat mektebinin önemli sûfileri de fütüvvet anlayışının önemli temsilcileri kabul edilmektedir. Bu durum Irak tasavvufuyla Horasan tasavvuf anlayışının birbirine olan geçişkenliğini, Irak ve Horasan'daki fütüvvet hareketlerinin birbiriyle olan sıkı bağlılığını göstermektedir.⁶

Nişabur mektebi sûfilerinin ferdi yaşayış biçimi olarak ortaya çıkıp kurumlaşmaya başlayan fütüvvet anlayışı ortaya çıkış itibariyle ahlâkî bir harekettir. Daha sonraki asırlarda iktisadi bir mahiyet almış, çalışanların ve zanaatkârların teşkilatı haline gelmiştir. Fütüvvet ahlakının iktisadi teşekküller doğurması İslam ahlakının dönüştürücü gücünü göstermektedir. Bütün üyeleri çalışan insanlardan meydana gelen fütüvvet teşkilatı yaşayış kaidelerini dinin ışığı altında tespit etmişler ve bu kaidelere fütüvvetname adını vermişlerdir. Fütüvvet erbabı tasavvufî hayatla ekonomik ve sosyal hayatın sentezini gerçekleştirmişler, dinle hayatı, aşkla ibadeti, dünya ile ahireti birleştirmişlerdir. Fütüvvet erbabı dini tecrübeyi İslam toplum yapısının çimentosu olarak görmüşlerdir.⁷

1. Fudayl b. İyaz'ın Dostluk Esasına Dayalı Fütüvvet Anlayışı

Fudayl b. İyaz'ın tasavvuf anlayışında tevekkül, vera, havf, rıza, sıdk, fakr, az yemek, az konuşmak, hüzn, sürekli ağlama, riyadan sakınma, uzlet, ölüm korkusu, nefis muhasebesi ve zühde dayanan fütüvvet düşüncesi oldukça önemli bir yer tutmaktadır.⁸ Fudayl b. İyaz fütüvveti arkadaşların kayışlarından göz yummak olarak tanımlamaktadır.⁹ Başkasına yapılan iyilikleri dile getirmeyi yersizlik olarak görür. Onun fütüvvet anlayışı insanlar kadar hayvanlara merhameti de kapsamaktadır. İnsanlara her türlü iyiliği yapsa da kişinin bir hayvana yapacağı bir kötülük onu iyilerden kılmaz diyerek tüm mahlûkata

⁵ Esad Coşan, *Hacı Bektâş-ı Velî-Makâlât-*, Seha Neşriyat, Ankara, ts., s. XLIII.

⁶ Coşan, *Hacı Bektâş-ı Velî-Makâlât-*, s. XXVI.

⁷ Mustafa Kara, *Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990, s. 125-131.

⁸ Bolat, *Melâmetilik*, s. 53-54.

⁹ Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi'r-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 226.



karşı iyilikte bulunmayı fütüvvet yolu olarak nitelemektedir.¹⁰ Çünkü ona göre güzel ahlaklı bir fasıkın arkadaşlığı, kötü ahlaklı bir abidin arkadaşlığından daha iyidir.¹¹ Fudayl b. İyaz’a göre insanların en hayırlısı, iyiliği başkalarında gören ve başkasını kusuru ve hatalı görmemek için kendi yolu haricinde Allah’a sayısız yolun ulaştığını bilen kimse-
dir. Fütüvvetin esasını zühd olarak gören Fudeyl b. İyaz, Cenab-ı Hakk’ın tüm şerri bir evde tamam kıldığını, dünya sevgisini onun anahtarı eylediğini, tüm hayrı da bir evde tamam kıldığını ve ona da zühdü anahtar yaptığını belirtmektedir.¹² İnsanların övmesini istemeyip insanların kınamasına aldırılmamayı zahitlik olarak betimlemektedir.¹³ O bu tür yaklaşımlarıyla tasavvufi fütüvvetin ilk habercilerinden sayılmaktadır. Ona göre fütüvvet, kardeşleri affetmek, dostların kusurlarını hoş görmek çerçevesi içinde yer alan bir yaklaşımdır. Tüm bu hususiyetler göz önüne alındığında, Fudayl b. İyaz’ın Horasan sufiliğinin tipik bir temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır. Fudayl b. İyaz’ın fütüvvet ile ilişkilendirilmesi onu Horasan sûfililiği içinde önemli kılmakta ve Horasan’da fütüvvet teşkilatının teşekkülünde onu önemli kılmaktadır.¹⁴

2. Ahmed b. Hadraveyh’in (ö.240/854) Hizmete Dayalı Fütüvvet Anlayışı

Horasan fütüvvetinin ilk temsilcilerinden biri olan Ebû Hamid Ahmed b. Hadraveyh el-Belhi’nin kendisi kadar eşi de tasavvuf yolunun önde gelenlerindendir. Eşi Ümmü Ali Bayezid-i Bistamî’nin takdirini kazanmıştır. Ebû Hafs el-Haddâd değerlendirmesinde, Ahmed b. Hadraveyh olmasaydı fütüvvet ve mürüvvet zuhur etmezdi diyerek onun büyüklüğüne şahitlik etmektedir.¹⁵

Ahmed b. Hadraveyh hac dönüşü Yahya b. Muaz’ı Belh’e davet eder. Davetliler için ziyafet sofrası hazırlar. Eşinin hatırlatmasıyla sadece konuklara değil şehrin köpeklerini de bu ziyafetten istifade ettirir. Şehrin köpekleri için de etler hazırlatır. Eşi Ümmü Ali’ye göre kerem sahiplerine ikramda bulunan bir mükrimin ikram ve ihsanlarından mahallenin köpekleri de nasiplerini almalıdır.¹⁶

Fütüvvet mesleğinin dostlara ve muhtaç kesimlere destek ve hizmeti gerekli kıldığını ifade eden Ahmed b. Hadraveyh, hizmet erbabı olmanın kişide alçak gönüllülük, hüsn-i edep ve cömertlik gibi üç önemli kazanım sağlayacağını belirtmektedir.

¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 242.

¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 245.

¹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.119.

¹³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, “Hilyetu’l-Evliyâ”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, çev. Said Aykut-Enver Güneç-Yahya Atak-Abdülhamid Birişik-Fuat Aydın, Şûle Yayınları, İstanbul 1996-2000, c. II, s. 448.

¹⁴ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 58-59.

¹⁵ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 82-84.

¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 228.



3. Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin (ö.245/859) Riyazete Dayalı Fütüvveti

Ebû Turab en-Nahşebî riyazet, keramet, mürüvvet ve fütüvvet bakımından seçkin sûfilere dendi.¹⁷ Fütüvvet erbabı olarak dervişliği kılık kıyafete indirgemeyi reddeder, yamalı hırkalar giyip tekkelerde işsiz ve güçsüz derviş kitlesinin varlığını kabul etmez, fütüvvet erbabının dilencilğe maruz kalamayacağını belirtir. Fütüvvet ahlakıyla yetişen sûfiyi hiçbir şeyin kirletmeyeceğini ama her şeyin de kendisiyle temizlendiği kişi olarak tanımlamaktadır.¹⁸

4. Yahya b. Muâz er-Râzî'nin (ö.258/871)

el-Vaiz lakaplı Ebu Zekeriyâ Yahya b. Muaz b. Cafer er-Râzî, Nişabur sûflüğünün entelektüel düzeyde önemli bir temsilcisidir.¹⁹ Yahya b. Muâz'ın tasavvuf anlayışında reca, marifet, tevekkül, fakr, riyadan kaçınma, fütüvvet, rıza, zühd, nefis ile mücadele ve açlık önemli bir yer tutmaktadır.²⁰

Yahya b. Muaz'a göre, insanın yegane hasmı olan nefis onun, ahireti unutup dünyaya dalması için elinden geleni yapar. Nefsin terbiye edilmesinde en etkili metot açlıktır. Onun ifadesiyle açlık çarşıda satılıyor olsaydı ahiret taliplerinin ondan başkasını satın almaları uygun olmazdı.²¹ O açlığı müritler için riyâzet ve temrin, tövbe-kârlar için tecrûbe, zâhidler için siyaset, ârifler için ikram olarak görmektedir.²² Ona göre açlık nur, tokluk ateş, şehvet ise odundur. Şehvet ve tokluk bir araya gelince ateş yanmaya başlar ve neticede sahibini yakıp bitirir.²³ Yahya b. Muâz bir yandan açlığa dayalı riyazet yolunu benimserken, diğer yandan da maddenin kıymetini takdir etmekten geri kalmamıştır. Helal yoldan kazanıp meşru yerlere sarf edilmesini esas kabul eder.²⁴

Yahya b. Muâz er-Râzî da Bayezid-i Bistâmî gibi fenâ, vecd ve sekrden bahseden, "aşk sarhoşu" deyimini kullananlardandır. Râbiatü'l-Adeviyüye'den sonra Allah sevgisi konusunda Ma'ruf Kerhî gibi, açıkça söz söyleyenlerin ilklerindendir. Onun muhabbet anlayışı huşû, huzû ve Allah'a teslimiyet gibi faziletlerle dayanır. Ona göre muhabbetin hakikati, vuslatla artmaz, hicranla azalmaz.²⁵

Onun fütüvvet anlayışında dostluk dua ve müsamaha demektir. Kendisinden özür dilenilmek zorunda kalınan dostu sancılı bir isim olarak görür. Kardeşlerin birbirlerinin kusurlarını düzeltmek üzere ikazını, kardeşliğin zaruri bir sonucu olarak görür. Fütüvvet ahlakıyla tesis edilen kardeşliğin üç temel hasletinden bahseder:

¹⁷ Feridüddin Attar, *Tezkiretül-'l-Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s.383.

¹⁸ Attar, *Tezkire*, s.126.

¹⁹ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 92-93.

²⁰ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 93-94.

²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 141.

²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 141.

²³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 142.

²⁴ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 95.

²⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.119.



1. Ona faydalı olamıyorsan, bari zararlı olma.
2. Onu sevindirmeye gücün yetmiyorsa, hiç olmazsa üzme.
3. Onu övmeye dilin varmıyorsa bari yerme.²⁶

Fütüvvet yolunda üç grup insanla sohbet edilemeyeceğinden bahseder: Bunlar da gafil âlimler, tabasbus yapan hafızlar ve cahil sufiler.²⁷

Yahya b. Muâz fütüvvet ehli âriflerin Allah ile olan edeplerini terk ettikleri zaman helak olanlarla beraber helak olacaklarını belirtmiştir.²⁸ Diğer yandan o, Allah'ın rızasını kazandıran edebe bürünenleri Allah'ın ehlerinden saymaktadır.²⁹

Yahya b. Muâz hikmet ve hikmet ehlerinden olmayı üç şarta bağlamaktadır:

1. Zenginlere haset nazarıyla değil, nasihat nazarıyla bakmak,
2. Kadınlara şehvet nazarıyla değil, şefkat nazarıyla bakmak,
3. Fakirlere kibir nazarıyla değil, tevazu gözüyle bakmak.

Yahya b. Muâz fütüvvet anlayışını tevazua bürünmeye ve kibirden soyutlanmaya bağlar. Ona göre kimde bulunursa bulunsun tevazu güzeldir ama zenginlerdeki tevazu çok daha güzeldir. Kimde bulunursa bulunsun kibir çirkindir ama fakirlerdeki kibir çok daha çirkindir.³⁰ O kibri Müslümana; özellikle ilim ehli Müslümana yakıştırmamıştır.

Yahya b. Muâz'a göre fütüvvet ehlinin imanı üç şeyle kemâle erer. Bunlar; havf, reca ve muhabbettir. Havf günahı terk etmeyi ve kurtuluşu sağlar. Recâ itaate yönelmeyi ve cennete kavuşmayı temin eder. Muhabbet ise, insanı sıkıntılara tahammüle alıştıırır, bu tahammül ve sabır ise Hakkı'n rızasını kazandırır. Bu yüzden Hak Teâlâ'ya iştîyak ve muhabbetin âlâmeti gam ve üzüntülerde bile rahat ve huzur bularak hayatı sevmektir. Ona göre tevekkül, Allah'ın vekâletine razı olmak, zenginlik Allah'a emniyette olmak, dervişlikte Allah'a dayanıp, O'nun dışındaki her şeyden müstağni olmaktır.³¹

Yahya b. Muâz fütüvvet erlerinin fevti mevtten daha zor gördüklerini söyler. Çünkü dinî ve ahlâkî bir yükümlülüğü ifa etmeyi elden kaçırmak ve fırsatı kaybetmek, mevtten daha zordur. Çünkü fevt Hak'tan ayrı düşmek, mevt halktan ayrılmaktır.

5. Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö.270/883) Edebe Dayalı Fütüvvet Anlayışı

Ebû Hafs Haddâd en-Nîsâbü'rî her zaman Allah'a muhtaçlık hissi içerisinde yaşamayı, sünnet-i seniyyeye bağlı kalmayı ve helal rızık temin etmeyi fütüvvetin şiarı ola-

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.158.

²⁷ Ali b. Osman el-Huevirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996, s. 97.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 285.

²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 285.

³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 148.

³¹ Yılmaz, *Gönül Erleri*, s. 184-185-186.



rak görmektedir.³² Fütüvvet erlerine meslek sahibi olmayı öngören Ebû Hafs el-Haddâd, Horasan sûfileri gibi kendisi de mesleğiyle tanınır olmuş, demirci olduğu için “Haddâd” adıyla tanınır olmuştur.³³ Ferideddin Attar eserinde ondan bahsederken, Ebû Hafs Haddâd’ı; erlerin örneği, samimi abid, âşık, zâhid ve bu taifenin muhteşem şahsiyeti, riyazet, keramet, mürüvvet ve fütüvvet bakımından asrında emsalsiz şahsiyeti, keşf ve beyanda yegâne isim olarak tanıtmaktadır.³⁴

Fütüvvete dayalı tasavvuf anlayışını baştan sona edepten ibaret gören Ebû Hafs Haddâd’a göre her anın ve her makamın bir edebi vardır. İçinde bulunduğu an ve makamın edebine uygun hareket eden kimse gerçek erlerden olma şerefine erişir.³⁵ Edep gütmeyen kimse ise her ne kadar kendini Hakk’a yakın sansa da uzaktır, amellerini makbul zannetse de merduddur. Cüneyd-i Bağdâdî ile olan görüşmelerinde Cüneyd-i Bağdâdî onun dervişlerini son derece müeddep görünce Ebû Hafs, “Kişinin zahirindeki güzel edebi batındaki güzel edebın unvanıdır” karşılığını vermiştir.³⁶

Dönemin melâmetî zümreleriyle birliktelik sergilemekle birlikte dönemin Melâmileri melâmetliği insanın içinin dışından daha iyi olması gerektiği şeklinde değerlendiren yaklaşımlarını benimsememiştir. Melâmetlerin için dıştan daha iyi olması gerektiği şeklindeki yaklaşımlarına karşı Ebû Hafs içle dış, öze söz arasında tam bir uygunluk bulunması gerektiğine inanmış; dıştaki edep güzelliğini içteki hâllerinin güzelliğinin delili saymış; bu sebeple dış görünüşe ve edebe büyük önem vermiştir. “Zahir edebinin güzelliği, bâtındaki edebın güzelliğine işaret eder” diyen Ebû Hafs’a göre edebe riayet etmeyen, ne kadar kurb makamında olduğunu iddia ederse etsin, Hak’tan uzaktır. Ebu Hafs aynı zamanda, bu yola henüz girenleri amel ve mücahedeye devamla özendirmek için amel ve iyiliklerini göstermek taraftarıdır. Bu yaklaşımlarıyla Ebû Hafs melametiyeye pîri Hamdun el-Kassar ile ters düşmüştür. Onların arasındaki bu ihtilafı Ebû Osman el-Hîrî, “Her iki görüş de doğrudur. Her birinin de uygun olacağı bir vakit vardır. Müride ilk vereceğimiz, ibadetlerini düzeltmesidir. Bununla amaç da amellere sarılarak istikrar kazanmasıdır. Amellerinde istikrar ve süreklilik sağladığı, nefsi bir olgunluğa ulaştığı zaman, ona ameller ile Allah’a ulaşamayacağını, sırf bunların Allah İçin bir değer ifade etmeyeceğini anlaması için, amellerinin eksikliklerini ve onlarla gurur duymaması gerektiğini açıklarız. Böylece onun ameller ile aldanmayarak bir seviye kazanmasını sağlarız. Yoksa amelde bulunmayan kimsenin nasıl fiillerinin eksikliklerinden bahsedebiliriz? Bir şeyin eksikliğini ortaya koymak için, öncelikle onu uygulamak, hayata geçirmek gerekir. Yolun en doğrusu da, Allah’ın izniyle budur.” diyerek gidermeye ve aralarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımıyla Ebû Hafs, ibadetlerin verdiği hazzın zahire yansımaları gerektiğini savunurken, melametîlerin gizlilik esasına karşı kayıtsız da değildir.³⁷

³² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.275.

³³ Hasan Kamil Yılmaz, *Gönül Erleri -Kırk Veli-*, Erkam yayınları, İstanbul 1991, s. 193.

³⁴ Attar, *Tezkire*, s. 413.

³⁵ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Erdem yay., İstanbul 1991, c. I, s. 422.

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 286.

³⁷ A. Yaşar Ocak, *Kalenderilik*, İstanbul 1992, s.13; Bolat, *Melâmetîlik*, s. 118.



Horasan mektebinin fütüvvet telakkisini benimseyen, hac yolculuğu sırasında Irak ve Hicaz bölgelerindeki sûfilerle görüşen ve onların fikirlerinden de etkilenmiş bulunan Ebû Hafs Haddâd, fütüvvet konusu üzerinde ısrarla durmuş, fütüvveti; fedakârlık, cömertlik, diğergâmlık, nefse hâkimiyet, tahammül ve faaliyet gibi unsurları ihtiva eden ahlâk ve erdem yolu olarak tarif etmiştir. Onun; “Fütüvvet, laf değil, iş ve faaliyettir.”³⁸ sözü Bağdat sûfilere tarafından çok beğenilmiş, diğer yandan fütüvveti; “*Başkasına adâlet ve insafla muamele etmek, fakat onlardan adâlet ve insafla muamele etmelerini istememektir*” (iyilik yapmak, karşılık beklememektir)³⁹ şeklinde tarif etmesi Cüneyd-i Bağdâdî’nin çok hoşuna gitmiştir. Ebu Hafs kerem ve cömertliği fütüvvetin esası olarak görmüş, ayırım gözetmeden herkese iyilik yapılmasını, ancak yapılan iyiliklerin hiç yapılmamış gibi kabul edilmesini ve hatırlanmamasını istemiştir.

Fütüvvet yolunun öncülerinden kabul edilen Ebû Hafs, keramet peşinde koşanlardan değil, istikameti esas alanlardır.⁴⁰ Ebû Hafs fütüvveti sûfilerin insaf ve adalet olarak gördükleri şeyleri yerine getirmek olarak anlıyor. Buna göre fütüvvet, şeriatın ve toplumun gerektirdiği görevlerin tamamını yerine getirmektir. Diğer yandan bunları yerine getirenler toplumdan bir insaf talebinde bulunamazlar.⁴¹

Ebû Hafs başkasını kendine tercih etmek ve kendini başkalarının kurtuluşu adına feda etmek şeklindeki fütüvvet anlayışıyla Nişabur mektebi mensuplarına ciddi oranda tesir etmiştir. Ebû Hafs’ın bu fikirleri Nişabur mektebi sûfilerinin nezdinde güçlü bir geleneğin oluşumuna ve başka birtakım tasavvufi anlamların kazanmasına yol açmıştır. Bu

³⁸ Ebû Hafs Bağdat’tan ayrılmaya karar verince Bağdatlı pîrlere ve fütüvvet erbabı, kendisiyle vedalaşmaya gitmiş, ayrılırken de ona son kez daha fütüvvetin mahiyetinden bahsetmesini istemişlerdir. Ebû Hafs onlara, fütüvvet çabalarıyla elde edilir, konuşarak değil demek suretiyle karşılık vermiştir. Yani fütüvvet, sûfinin yaşadığı bir hayat sistemi ve tarzıdır, yoksa o, bahsedilecek ya da açıklanacak bir nazariye değildir. Bkz. Ebu’l Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 162; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 120; Bolat, *Melâmetilik*, s. 120-121.

³⁹ Bağdat’ta Cüneyd-i Bağdâdî ve arkadaşları Ebû Hafs’a fütüvvet hakkında konuşmasını istediklerinde Ebû Hafs onlara fütüvvetten kendilerinin ne anladıklarını sorar. Cüneyd-i Bağdâdî fütüvveti, kişinin kendini görmemesi ve ‘Bunu ben yaptım diyerek kendine nispeti terkten ibarettir’ diye tarif etmiştir. Bunun üzerine Ebû Hafs, “Ne güzel söyledin. Fakat bana göre fütüvvet insaflı davranmak ve fakat insaf beklemeyi terkten ibarettir” diye karşılık vermiştir. Bu cevap üzerine Cüneyd-i Bağdâdî, “Ey dostlar, kalkın. Ebû Hafs Âdem (a.s.) ve zürriyetine çok yüklendi ve kimsenin daha güzelini söyleyemeyeceği bir söz sarf etti diyerek onun fütüvvet konusundaki üstünlüğünü itiraf etmiştir. Bu ifadelere göre Cüneyd-, Bağdâdî fütüvveti, kendini görmenin sıkıcı olması olarak tarif etmiş, amellere değer ve takdir gözüyle bakılmasını terk etmeyi önermiş, insanı Allah’tan başka herhangi bir şeye veya varlığa bağlayan ilişkilerin ve bağların kesilmesini öngörmüş, kâmil bir zühd olarak algılamıştır. Ebû Hafs ise fütüvveti, sûfinin insaflı ve adil olması olarak tarif etmiş, dinin gereklerini kimseye aldırmadan yerine getirmesi olarak değerlendirmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 406; Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 161.

⁴⁰ Yılmaz, *Gönül Erleri*, s. 197-198.

⁴¹ Ebu’l-Ala Afîfî, *Tasavvuf İslam’da Manevi Devrim*, trc. H. İbrahim Kaçar & Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996, 109.



yeni anlamlar, fütüvvetin hem sosyal hem de ruhani hayatta üstün bir modele dönüşmüştür.⁴²

Ebû Hafs fütüvvet ahlakını; “Allah’ın Peygamber Efendimizin şahsında emir buyurduğu ‘Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.’⁴³ çağrısına uymak” olarak izah etmektedir. Fütüvvet erbabının kazandığı manevî hallerin âriflerin fıskı, müritlerin yalan söylemesi ve muhiblerin ihaneti bozulacağını belirtmektedir.⁴⁴

Ebû Hafs fütüvvetinin temelini îsâr bilinci olarak görmektedir. Ebû Muhammed el-Cûnî’ye, “Çarşıya git, kazan; ama kazancından yeme, onu fakire ver. Yiyeceğini de (nefsini kırmak amacıyla) insanlardan iste. Çünkü sen insanlardan istersen, ‘Bu cimrinin biri, gündüz boyunca çalışıyor, sonra da insanlardan dileniyor’ derler” şeklinde tavsiyede bulunan Ebû Hafs’ın uzun bir süre, kazandığını infak ettiği, kendi hesabına bir kazancı olmadığı rivayetler arasındadır. Çünkü ona göre îsâr, dünya ve ahiret işlerinde kardeşlerini kendisinden önce tutmak ve lazım olur endişesiyle dünya malı biriktirmemektir.⁴⁵

İnsanların acılarına ortak olmayı fütüvvetin gereği sayan Ebu Hafs kuvvetli bir melametî eğilime sahiptir. Mümkün olduğu kadar tanınmamak gerektiğine inanır. Bu nedenle evine girerken yamalı bir elbise veya sûfî topluluğunun giydiğinden başka bir kıyafet giyer, sûfiler gibi giyinerek halk arasına çıkmayı riya veya benzeri bir tavır olarak görürdü. Nefsin hevasına karşı gelmeyi kurtuluş yolu olarak gören Ebu Hafs, “Hz. Yusuf bile ‘Ben nefsimi temize çıkaramazken, insanoğlu nefsinden nasıl razı olur?’ demiştir.”⁴⁶

Ebu Hafs’a göre hakikî zâhid dünyayı ne över ve ne de kötüler. Dünya kendisine yönelince sevinmez, uzaklaşınca üzülmez. Dünya tasasını içinden atıp rahata kavuşan zâhid değildir. Gerçek zâhid dünya tasasını içinden attıktan sonra ahiret için yorulan kişidir. Zühd elde avuçta değil kalpte bulunur. Her zaman Allah’a ihtiyaç duymak, sünnete bağlı kalmak ve helal rızık yemek tasavvufun esasını teşkil eder. Kerametle desteklendiği halde bunun farkında olmayan kişi velidir.⁴⁷

Ebû Hafs’a göre kişinin kimseye muhtaç olmayacak şekilde yaşaması, sadece Allah’a dayanması gereklidir. Ona göre kulu Allah’a yaklaştıran en iyi vesile, kulun her halükârda ona ihtiyaç duyması, bütün işlerde sünnete sarılması ve helâl yoldan rızık temin etmesidir. Kulu Allah’a yaklaştıran şeyin de mutlak kötü olarak nitelenmesi mümkün değildir. Gerçek zahid, dünya tasasını attıktan sonra ahiret için yorulan kişidir. Zühd, elde ve avuçta değil kalpte bulunur. Ebû Hafs’ın zühd anlayışı dünya malından fiziksel değil, zihinsel uzaklıktır.⁴⁸

⁴² Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 161.

⁴³ A’raf, 7/199.

⁴⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 328.

⁴⁵ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 121.

⁴⁶ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 117.

⁴⁷ Tahsin Yazıcı, “Ebû Hafs el-Haddâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul 1994, s. 127.

⁴⁸ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 122.



Sonuç ve Değerlendirme

Özetle Nişabur mektebi tasavvufî düşüncenin fikrî ve felsefî temellerinin atıldığı, tasavvufun gelişim gösterdiği, tasavvuf ilminin teşekkül ettiği dönem hicri 3. ve 4. asrı kapsayan tasavvuf döneminin önemli mekteplerden biridir. Ahmed b. Hadraveyh, Ebu Hafs el-Haddâd, Ebû Turâb en-Nahşebî, Ebû Abdillâh es-Siczî, Muhammed b. Fazl el Belhî, Ebû'l-Hasan el-Bûşencî gibi sûfîler Horasan, Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Hâris el-Muhasibî, Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî gibi sûfîler Irak fütüvvet geleneğinin bu dönemdeki önde gelen başlıca temsilcileridir. Fütüvvet hareketi Horasan'da cihat ruhuna sahip birtakım teşkilatların kurulmasına önayak olmuştur. Tasavvuf klasiklerinde yer alan Nişabur ekolüne mensup fütüvvet erlerinin tasavvuf anlayışları, benimsedikleri fütüvvet esasları, kurulan fütüvvet teşkilatları daha sonraki dönemlerin tasavvuf anlayışlarını derinden etkilemiştir. Ahiliğin teşekkülünde temel fikri unsur Nişabur mektebi sufilerin fütüvvet anlayışı olmuştur. Ahiliğin referansları, daha sonraki dönemlerde yazılacak olan fütüvvetnamelerin başvuru kaynakları Nişabur dönemi sufileri olmuştur.

**AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN
FÜTÜVVET DÜŞÜNCESİNE DAİR GENEL
DEĞERLENDİRMELER**

GENERAL EVALUATIONS ON FUTUWWA THOUGHT IN
TERMS OF ETHICS



Doç. Dr. Kamil SARITAŞ
Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi
saritaskamil@hotmail.com



Özet

Fütüvvet, inanç, ibadet ve ahlaki ilkeleri içermektedir. Fütüvvetnameler ise İslam düşüncesine özgü teorik ve pratik fikirlerin sentezlendiği eserlerdir. İslam dünyasında VIII. yüzyılda Irak, Horasan ve İran'da başlayıp zamanla tasavvuf çevrelerine ve mesleki kurumlara nüfuz eden Ahilik teşkilatının ilkelerini ifade etmektedirler. Bu eserlerde zihin, ruh, akıl, nefis, beden gibi insanî yetiler bütüncül olarak değerlendirilmiştir.

Düşünce ve medeniyet tarihinde fütüvvet anlayışı ile mukayese edilebilecek felsefi alan ahlak felsefesidir. Ahlak felsefesinin içeriği büyük oranda Antik-Yunan filozoflarından, özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles, Yeni-Eflatunculuk ve Stoacılık'ın görüşlerinden faydalanılarak ortaya konulmuştur. Fütüvvet başta Kur'an ve sünnet olmak üzere tefsir, kelimat, özellikle tasavvuf ilminden yararlanılarak, pratik yanı ağır basan İslam'a özgü bir düşünce olarak kendisini göstermiştir.

Bu çalışmada fütüvvetname olarak Ebu Abdürrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin Kitabü'l-Futuwwa'sı esas alınmıştır. Ayrıca ulaşılabildiğimiz fütüvvetnameler çerçevesinde Ahlak İlmi ve Ahlak Felsefesinin konuları ve tartışmaları dikkate alınarak fütüvvetnamelerle ahlak felsefesi karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma tanım, kaynak, kavram, muhteva ve ilkeler bağlamında yapılmıştır. Böylece genel anlamda Ahlak felsefesi, Ahlak ilmi, İslam Ahlak felsefesi ve fütüvvetin ahlak konusuna bakışı, benzerlik ve farklılıkları incelenmiştir.

Fütüvvetnameler, ahlaki teorik bağlamda mı yoksa pratik bağlamda mı ele almaktadır? Fütüvvette hangi ahlaki ilkeler daha ön plandadır? Fütüvvetnamelerdeki ahlaki ilkeler Ahilik teşkilatına ne kadar yansımıştır? Kurumsallaşma bağlamında ahlak felsefesi ile fütüvvet anlayışı karşılaştırıldığında, İslam düşüncesinin özgünlüğü hakkında ne söylenebilir? gibi sorulara cevap aranacaktır.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvet, Ahlak, Ahlak Felsefesi, Ahilik, Tasavvuf.

Abstract

Futuwwa includes moral principles. It is rules and regulations of Islamic guild. Futuwwanames are the works in which theoretical and practical ideas specific to Islamic thought are synthesized. In the world of Islam it started in the VIII. Century in Iraq, Khurasan and Iran. The latter they succeeded in penetrating the sufistic circles and professional institutions. They are the principles of the akhism organization. In these works, humanity faculties such as mind, soul, nous, nafs and body are all evaluated together as a whole.



The philosophical field that can be compared with (futuwwa) rules and regulations of Islamic guild in the history of thought and civilization is ethics. The content of ethics philosophy has been largely put forward by the views of Ancient-Greek philosophers, especially Socrates, Plato, Aristotle, Neo-Platonism and Stoicism. Futuvva is idea peculiar to Islam, which is practically superior to the Qur'an and Sunnah, Tafsir, Theology especially sufism.

In this study, Abu Abrahamman Muhammad b. Hüseyin es-Sülemi's Kitabu'l-Futuwwa is taken as basis. In addition, within the framework of books which named futuwwa we can reach, the ethics philosophy of them will be put forward by considering the issues and discussions of Ethics Philosophy.

Does rules and regulations of Islamic guild deal with the moral in the theoretical context or the practical context? Which moral principles are more preliminary in it? How much did the ethics principles in them reflect to the morality organization? What can be said about the authenticity of Islamic thought when ethics philosophy is compared with rules and regulations of Islamic guild in the context of institutionalization? Answers will be sought.

Keywords: Futuwwa, Moral, Ethics, Akhism, Sufism.

Giriş

İnsan akıl ve irade sahibi, özgür ve inanan bir varlıktır. Diğer varlıklardan akıl, irade, vicdan, hürriyet, sorumluluk, iman ve ahlaklı olma bakımlarından farklılık arz eder. Bu unsurların her biri, birbiriyle ve konumuzun merkezi olan ahlak ile yakın bir ilgiye sahiptir. Ahlak, insanın insan olmasını sağlayan ayırt edici bir özelliktir. Konumuzun diğer önemli kavramı fütüvvet anlayışı ise Meşşâî paradigmadaki nefis anlayışı gereği insanın “insan” olması adına ahlakiliği, doğruyu, iyiyi, erdemi ve meşruluğu önemseyen İslami düşünüş şeklidir.

Fütüvvet kelimesi Arapçadır ve feta ile aynı kökten gelir. Feta genç, yiğit ve delikanlı demektir. Çoğulu fityan ve fityedir. Literatürde feta ve fityan yerine Farsça civanmerd ve çoğulu civan merdan kelimesi kullanılır. Fütüvvet ise gençlik, yiğitlik, kahramanlık, cesaret ve cömertlik gibi anlamlara gelir. Fütüvveti konu edinen ve bu bağlamda bilgiler veren eserlere fütüvvetname denir. Fütüvvetnameler edebiyat açısından ahlaki eserlerin bir türüdür (Levend, 1963: 96-97).

Fütüvvet anlayışı öncelikle ahlaki ilkelerden oluşmakla birlikte, bireyin dini açıdan olduğu gibi zihinsel, sosyal, ruhsal, davranışsal ve bedensel yönlerden de gelişimini amaçlamıştır. Bireyin kişiliğinin bütünlük sağlamasını ve dengeli bir yapıya bürünmesini önceler. Bu çerçevede bireyin sadece ahlak eğitimi değil, din eğitimi, tasavvuf



eğitimi, meslek eğitimi ve ticaret eğitimi yönünde yetişmesine odaklanmıştır (Özköse, 2011: 5). Fütüvvetten bahseden fütüvvetnameler, ahlak anlayışı yanında, yazıldıkları dönemin din ve ahlak anlayışını, sosyal, siyasal, iktisadi vb. yapılarını, dil özelliklerini ve dünya görüşünü yansıtır. Kaynak ve muhteva açısından dini, tasavvufi ve ahlaki nitelik taşırlar (Ocak, 1996: 264-265).

Fütüvvet, kaynakları İslam öncesi Arap tarihine dayanan ve İslami dönemde birçok İslam ülkesinde gelişen ahlakî bir anlayıştır. Fütüvvet hakkında ilk risâleyi Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö.1021) yazmış, daha sonra lisan olarak Arapça, Farsça ve Türkçe telif ve tercüme tarzında manzum ve mensur şeklinde pek çok fütüvvetname ortaya konulmuştur (Şen, 2013: 23).

Medeniyet tarihi açısından fütüvvet anlayışı gibi, ahlak konusunu inceleyen alan Ahlak felsefesidir. Fütüvvetin orijini İslam medeniyeti, Ahlak felsefesinin ise Antik-Yunan'dır. Ahlak felsefesi, felsefi bakış açısıyla insan hayatının ne olduğu ve insanın nasıl yaşaması gerektiği üzerinde durur (Erdem, 2003: 17). Ahlak felsefesinin konusu, insan ve fiillerinin değerlendirilmesidir (Uyanık ve Akyol, 2013: 24). İnsanın davranışlarını, arkasında yatan nedenleri, ahlakî davranışın gerçekleşme sürecini ve hedefini konu edinir. Ahlaki kavramlar, değerler, yargılar, kuramlar ve ahlakilik gibi konular derinliğine, rasyonel, nesnel, tutarlı, kapsayıcı ve sistemli bir şekilde sorgulanarak, tahlil ve terkipler yapılarak değerlendirilir. Bu çerçevede ahlak felsefesine dair ilk eser Antik-Yunan'da Aristoteles tarafından ortaya konulmuştur.

İslam Ahlak felsefesi ise felsefi bakış açısıyla İslami referansların dikkate alınarak ahlak ve ahlak felsefesine dair görüşlerin ortaya konulmasıdır. İslam Ahlak felsefesi Antik-Yunan filozoflardan özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacılar, kısmen İran ve Hint düşüncesinden, kısmen de Cahiliye düşüncesinden yararlanmıştır. Kur'an ve Hadisin ahlakla ilgili atıflarını merkeze almıştır. Zamanla referans noktası açısından farklılaşarak teolojik ahlak, ahlak teolojisi, kelamî ahlak, felsefi ahlak, tasavvufi ahlak, dini ahlak (Fahri, 2004) gibi ahlaki ekoller ortaya çıkmıştır. Fütüvvet anlayışı kaynak, muhteva ve ilkeleri itibarıyla İslam Ahlak felsefesi ekollerinden tasavvufi ahlak ekolüne girmektedir.

Bu çalışmada ahlak felsefesi, İslam Ahlak felsefesi ve fütüvvet anlayışı (Sülemî'nin Kitabu'l-Futuvve'si bazında) tanım, kaynak, kavram, muhteva ve ilkeler açısından karşılaştırılacaktır.

1. Tanım Açısından Fütüvvet Anlayışı ve Ahlak Felsefesi

Fütüvvetin, nimeti açıklamak, mihneti gizlemek, sofraya on kişi davet edildiği zaman dokuz veya on bir kişinin gelmesine bozulmamak, fark görmemek, insan seçmemek (Kuşeyrî, 1999:308), âlemde kabul gören her söz ve fiil (Karahisârî, No:485: 47a), karşılıksız vermek, karşılıksız sevmek, bütün iyilikleri karşılık beklemeden yapmak gibi çeşitli tanımları yapılmıştır.



Cafer-i Sadık'a göre fütüvvet yemek vermek, cömertlik yapmak, makbul güler yüz-lülük, iyi iffet ve başkalarına eziyet etmemektir. Fütüvvetle fisk ve fücür bir arada düşü-nülemez. Cüneyd'e göre fütüvvet kimseyi incitmemek ve elde olanı (insanlar için) harca-maktır. Sehl'e göre fütüvvet sünnete tabi olmaktır (Kuşeyrî, 1999: 306-7).

Fütüvvet geleneğinde fütüvvet ehlinin Peygamber olarak reisi/rol modeli Hz. İb-rahim ve Hz. Yusuf, son çağrı döneminde ise Peygamber Efendimiz (sav) başta olmak üzere Hz. Ali, Hz. Hamza ve Selman-ı Farisi'dir. Bu isimler içerisinde fütüvvetnamelerde en fazla vurgulanan hatta fütüvvetin anlayışını oluşturan ideal kişi Hz. Alidir. Ona göre, fütüvvet ehlinin altı özelliği vardır: Fütüvvet ehli; ululuk zamanında tevazu sahibi olmalı, sıkıntı anında sabretmeli, güçlü zamanında affetmeli, yaptığı yardımı başa kakmamalı ve her daim sözünde durmalıdır. Zünnûn-ı Mısırî ise şöyle der: "Fütüvvet ehli kendi istekle-rini başkalarının istekleri uğruna feda eder. Başına ne gelirse, onu ister. Açlık, susuzluk, fakirlik ve aşağılanmaktan incinmez. İbadetini cehennem korkusu ve cennet nimetleri için yapmaz (Karahisârî, No:485: 47a).

Sülemî'ye göre fütüvvet: (Allah'ın) emirlerine uyma, güzel ibadet, her türlü kötü-lüğü bırakma, zahiren ve batinen, gizli ve açık ahlakın en güzeline sarılmadır (Sülemî, 1977: 24). Her hal ve her vakit senden bir çeşit fütüvvet ister. Fütüvvetsiz hiçbir hal yoktur: Rabbe karşı kullanacağın fütüvvet var, Peygamber'e (sav) karşı kullanacağın fütüvvet var, ashaba karşı kullanacağın fütüvvet var, salih geçmişlere karşı kullanacağın fütüvvet var, şeyhlerine karşı kullanacağın fütüvvet var, dostlarına karşı kullanacağın fütüvvet var ve yazanların en kerimi meleğe karşı kullanacağın fütüvvet var (Sülemî, 1977: 24). Birey, her varlık skalasındaki insana ve varlığa karşı belli bir ahlaki norm içerisinde bulunur. Bu da fütüvvetin tanımının hatta içeriğinin zaman ve mekâna göre değişkenlik göstereceğini işaretler.

Görüldüğü üzere birçok tanımı yapılan feta ve fütüvvet kelimesi, tasavvufî anlayışla temas halinde (Şen, 2013: 17-18) özel bir terim olarak kullanılmıştır. Muhtelif sahalar-da tecelli eden bir ruh haletini ifade etmiştir. Genel anlamda erdem ve faziletlerle sahip olmak ve rezilliklerden kaçınmak anlamına gelen fütüvvet, cesur bir delikanlıda (fetâ) bulunan sitayişe layık vasıfların mecmuu (Van Arendonk ve Faris, 1997: 700) anlamına gelmektedir. İdeal olarak zihinde yaşatılan asil ve tam manasıyla insana işaret etmektedir (Ateş, 1977: 3). Yaşı ve makamı ne olursa olsun, fütüvvetnamelerde anlatılan ahlaki özel-liklerle donanan kişiye feta, mensup olduğu anlayış şekline de fütüvvet denir.

Fütüvvet edep, güzel ahlak ve mekarimi ahlak olarak tanımlanmıştır (Kuşeyrî, 1999: 306; Sülemî, 1977). Kuşeyrî (1999: 305-11), fütüvveti tasavvufî bir makam ve hal ola-rak açıklamıştır. Cüneyd-i Bağdadi ise fütüvvetle tasavvufun eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir (Ocak, 1996: 264). Bu çerçevede fütüvvetin güzel ahlak mı, tasavvufî ahlakın bir parçası mı yoksa tasavvufun kendisi mi olduğu sorunun gündeme getirmektedir. Fütüvvet anlayışı bazı eserlerde tasavvufî ahlakın bir unsuru olarak değerlendirilse de (Van Arendonk ve Faris, 1997: 701), Sülemî'ye göre fütüvvet, güzel ahlakın tamamını içere-mekte (Sülemî, 1977) ve güzel ahlakla eş değer görülmektedir. Gerçi tasavvuf, Allah'ın



ahlakıyla ahlaklanmak bakış açısıyla tanımlandığında, o da bir ahlak anlayışı haline gelmektedir.

Zikredilenlerden görüldüğü üzere, fütüvvetin bir tek tanımı olmamakla birlikte, her bir tanımı ahlaki içeriğe işaret etmektedir. Tanımlarda genel anlamda din başta olmak üzere bazen evrensel ahlaki ilkeler, bazen mahalli/yerel ahlaki bakış açıları, bazen (uzlet, halvet örneğinde olduğu üzere) bireysellik, bazen de toplumsal bakış açısı ön plana çıkmıştır. Ancak her halükarda fütüvvetle ahlak arasında yüksek seviyede ilgi kurulmuştur.

Ahlak iyi, doğru ve güzel olan fiilin, davranış boyutuna dökülmesi sonucu alışkanlık ve meleke haline gelmesidir. Gazali'ye göre ahlak, insan nefsinde yerleşen öyle bir heyet (meleke)dir ki, fiiller hiçbir zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar. İyi, doğru ve güzel olan fiilin davranış, meleke, huy ve mizaç haline getirilmesi fütüvvet anlayışında da amaçlanır. Ahlakın ve fütüvvetin tanımlarından hareket edilerek yapılan tanımlarda, davranışın konu, amaç ve süreç durumları dikkate alındığında, ahlakın konusu, amacı ve süreci ile fütüvvetin konusu, amaç ve süreci benzerlik arz eder. Bu benzerliğin temel nedeni, her ne kadar aynı kelimelerle tanımlanmasa da konularının ahlak olmasından kaynaklanır.

2. Kaynak Açısından Fütüvvet Anlayışı ve Ahlak Felsefesi

Fütüvvetin veya fütüvvetnamelerin referans noktaları genel anlamda Cahiliye dönemi feta anlayışı, Kur'an, Sünnet ve tasavvuf ilminin verileridir. Cahiliye döneminde Hatem-i Tai gibi münferit kişilerin fetahlığı ön plandadır. Kur'an'da feta kelimesi dokuz yerde geçmektedir. Kur'an'ın ayetleri ve Hz. Muhammed'in (sav) yaşantısının ve hadislerdeki ahlaki unsurların fütüvvet anlayışının gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Üstelik birçok ahlaki ilke sahabe ile de ilişkilendirilmiştir. Tasavvuf ilminin teşekkül ve tedvini ile fütüvvet kavramsallaşarak öncesine benzeyen ancak daha geniş bir perspektiften ele alınan bir anlayış haline gelmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda fütüvvetten söz edilirken zikredilen kaynaklara işaret etmekle birlikte, sufilere bu konudaki tespitlerinden oldukça faydalanılmıştır. Gelişen fütüvvet anlayışı ile peygamberler de fütüvvet anlayışının temsilcisi kabul edilmiştir. Vahiy geleneğiyle yakın ilişkisinden dolayı menşe-i itibariyle fütüvvete mişkâti'n-nübbüvve/miškâti'l-enbiya denebilir.

Sülemî'ye göre fütüvvet ahlakının ilk temsilcisi Hz. Adem'dir. Daha sonraki peygamberler de dönemlerinin fütüvvet temsilcisi sayılırlar. Şit'in her türlü çirkinlikten uzak olması, İdris'in İblis'in tuzağından kurtulması, Hud'un ahde vefa etmesi, Şit ve Salih'in kötülüklerden kurtulması, İbrahim'in putları kırması, İsmail'in teslimiyeti, İshak'ın ibadette devamlılığı, Eyüp'ün hastalığının iyileşmesi, Harun'un güzel söz söylemesi, Davud'un ibadetinin tatlanması, Süleyman'a insanların ve cinlerin itaati, Yahya'nın üzüntüden kurtulması (1977: 22-23) fütüvvetle ilişkilidir. Peygamberlerin ideal insan olma yolunda sahip olduğu her türlü dinî iyi ve değer, fütüvvetin içeriği ve gerekliliği, uzaklaşılması gereken her türlü kötülük ve erdemsizlik ise fütüvvetin karştı olarak yansıtılmıştır. Peygamberlerin sadece ahlakı değil, tevhid mücadelesi, ibadeti hatta insan-



ları etkileme yeteneği bile fütüvvetle ilişkilendirildiğinden, meşru her tür ahlaki değer, epistemik değer hatta estetik değer fütüvvete dâhil olmakta, bilgi, inanç, ibadet ve ahlak bütünlük içerisinde değerlendirilmektedir. Bu çerçevede fütüvvet insan hayatının büyük kısmını dikkate almakla, sadece ahlaki davranışı geniş perspektiften inceleyen ahlak felsefesinden farklılık arz eder.

Gündüz (1994)'e göre fütüvvet anlayışının kaynakları başta Sülemî'nin Kitabı'l-Futuvve'si, Sühreverdi'nin Avarifu'l-Mearif'i, Serrac'ın Luma'sı, Harguşî'nin Tehzibu'l-Esar'ı, Mekki'nin Kut'u'l-Kulub'u, Kuşeyri'nin Risale'si, Abdullah Ensari'nin Fütüvvetname'si, Burgazi'nin Fütüvvetname'si, Keykavus'un Kabusname'si ve Hucviri'nin Keşfu'l-Mahcûb'u, Hamidüddin Kimrani, Ebu Turab Nahşebi, Ebu Hafs Haddad ve Ahi Evran gibi mutasavvıfların eserleri fütüvvet anlayışının gelişmesine yardımcı olmuştur. Bu düşünürler ve eserleri aynı zamanda tasavvufi düşüncenin devamlılığını da sağlamışlardır.

Buna göre fütüvvet anlayışını kaynağı Kur'an, Sünnet, Peygamberlerin sözleri, uygulamaları, kıssaları, sahabe sözleri, mutasavvıf ve tarikat erbabı velilerin söz, uygulama ve menkıbeleridir (Kuşeyrî, 1999; Sülemî, 1977; Gündüz, 1994).

Ahlak felsefesi ise rasyonellik temeli üzerine kurgulanır. Akılla iyi ve doğrunun oluşturulacağını ileri sürer. Aristoteles, Ahlak felsefesini ortaya koyarken dayanak olarak akıllı dikkate almakla birlikte, Antik-Yunan'ın ilk düşünürlerinden, Demokritos, Sokrates ve Platon'un düşüncelerinden faydalanarak birikimsel tecrübeden de yararlanmıştı. Ahlak felsefesi tarihinde mutluluk ahlakı, vazife ahlakı, varoluşçu ahlak, ahlaksızlık ahlakı, sosyolojik ahlak, psikolojik ahlak, biyolojik ahlak vb. birçok ahlaki ekol ortaya çıkmıştır (Erdem, 2003: 42-53). Mutluluk ahlakı ve vazife ahlakı hariç diğer ahlak çeşitleri ahlakı ve insanı indirgerek incelemişlerdir. Bu çalışmada indirgemeci ahlak tarzlarının dikkate alınmadığını ifade etmek gerekir.

İslam Ahlak felsefesinde ise Antik Yunan, Helenistik, İran ve Hind ahlak birikimi yanında Kur'an ilkelerine ve Sünnet'in verilerine dikkat edilmiş, zamanla, ortaya çıkan İslami ilimlerin verilerinden de faydalanılmıştır (Çağrı, 2009: 57-86). İslam Ahlakı ve fütüvvetin her ikisi de Kur'an ve Sünneti temel kaynak kabul etmişler, nübüvvet geleceğinden, İslami ilimlerden özellikle tasavvuf ilminin verilerinden ve karizmatik lider denilen sufilerin bakış açılarından yararlanmışlardır. Buna göre İslam ahlak felsefesi daha doğrusu tasavvufi ahlak ekolü ile fütüvvet anlayışının temel dayanağı konusundaki benzerlik açıkça ortadadır.

Ayrıca İslam ahlakı, menşei açısından Cahiliye şiir ve şairlerine kadar gider. Ancak Cahiliye ahlakını her yönüyle devam ettirmiş bir ahlak değillerdir. Cahiliye döneminde feta, cesaret, cömertlik vb. kelimeler birçok şiirde geçse de nitelikli düşünce haline gelmesi İslam'la birlikte olmuştur. İslam, Cahiliye dönemindeki faziletleri benimsemiş, ancak davranışın özünde, ruhunda, niyet ve yöneldiği gayede Cahiliye ahlakından tamamiyle ve esaslı bir şekilde ayrılmıştır (Çağrı, 2009: 36-37). Aynı yönelim fütüvvet anlayışı için de geçerlidir. Fütüvvette yiğitlik ve cesaret ön plandadır. Cahiliye dönemindeki



yiğitlikte yüksek idealler, hak ve adaletin gerçekleşmesi değil, ferdi ve kabilevi üstünlük dikkate alınmıştır. Bu yiğitlik inşadan ziyade inkıza yol açmıştır. Kur'an ve Sünnet 'ten hareket edilerek ortaya konan ahlak ve fütüvvette ise yiğitlik, din, tevhid, hak ve adalet kaygısı gibi yüce değerlerle bezenmiş, niyet ve hedef olarak değişmiştir (Çağrı, 2009: 38-39). Yiğitlik, İslam ve fütüvvetle birlikte Cahiliyedeki inkırazdan ziyade yüzlerce yıl devam edecek büyük inşalara yol açmıştır.

Kur'an, Sünnet ve vahiy geleneğine bağlı olması hasebiyle, fütüvvet anlayışı ile indirgemeci Ahlak felsefesi ekolleri arasında ilgi kurulamamaktadır. İlgi kurulamamasının nedeni bilgi kaynağının ilahi olması; Kur'an ve Sünnet 'ten yararlanılmasıdır. Ahlak felsefesi ekolleri ise indirgemeci bir mantıkla kişiyi veya toplumu dikkate almış, temel referans noktası olarak büyük oranda rasyonaliteyi, Antik Yunan ve Helenistik filozofların görüşlerini önemsenmişlerdir.

Beslendiği kaynaklar açısından fütüvvet ahlakı, İslam Ahlak felsefesinden, İslam Ahlak felsefesi de Ahlak felsefesinden kümülatif alandan daha fazla yararlanma şansına sahip olmuştur. Beslenme farklılığı ister istemez kavram içeriğinin farklılığına da yol açmıştır.

3. Kavram ve Muhteva Açısından Fütüvvetnameler ve Ahlak Felsefesi Eserleri

Nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini içine alan ve onları ortak ad altında toplayan genel tasarıma kavram denir. Her ilim, sorunlarını ortaya koyarken kendine özgü kullandığı kelime ve kavramlar olduğundan, Ahlak felsefesinin de kendine özgü kelime ve kavramları vardır. Ahlak felsefesi eserlerinin hangi kavramları incelediğini görmek için Aristoteles'in eserinin, İslam Ahlak felsefesinin hangi kavramları incelediğini görmek için İbn Miskeveyh ve Kınalızade Ali Çelebi'nin eserlerinin, fütüvvetin hangi kavramları incelediğini görmek için Sülemî'nin eserinin içeriğine göz atılacaktır. İçerikler aynı zamanda kavramlarla ilgili de genel bir bakış sunacaktır.

Aristoteles'in (2007) *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde iyi, mutluluk, amaç, araç, erdem, düşünce ve karakter erdemi, orta, isteyerek eylemde bulunma, istemeyerek eylemde bulunma, bilgelik, yiğitlik, ölçülülük, cömertlik, ihtişam, gönüllülük, öfke, utanma, adalet, adaletsizlik, doğruluk, ruh erdemi, akli başındalık, kötülük, kendine egemen olmama, canavarlık, haz, haz düşkünlüğü, acı, kader, talih, dostluk, yönetim ve yönetim biçimleri kavramlarının ele alındığı görülmektedir. Kavramların içerikleri konusunda çeşitli sorular ve tartışmalar mevcuttur. Hikaye, şiir ve örnekler bağlamında konular anlatılmaktadır. Nitelikli tartışmalar ve sorularla kavramlar incelenmektedir.

İbn Miskeveyh'in (1983) *Ahlakı Olgunlaştırma (Tehzibu'l-Ahlak)* adlı eserinde nefis, duyu, nefsin fazileti, yardımlaşma, nefsin güçleri, dört fazilet, hikmet, iffet, yiğitlik, cömertlik, adalet, orta yol, bilgelik, mutluluk, insan, eğitim, yemek yeme, giyinme, oturup kalkma, bitki ve hayvanların dereceleri, iyilik ve mutluluk arasındaki farklar, akıl, ibadet, Allah'tan uzak kalma, fazilet, şehvet, ilahi sevgi, iyi, kötü, dost, nefis, nefis muhasebesi, ataklık, korkaklık, kendini beğenme, kibirlilik, alay etme, öfke, korku, ölüm korkusu,



üzüntünün tedavisi gibi kavram ve konulardan oluşmaktadır. Dini ve felsefi argümanlar birlikte kullanılmıştır. Felsefi bir yöntem takip edilmiştir.

Kınalızade Ali Çelebi'nin (2012) *Ahlak-ı Alâ'i* adlı eseri incelendiğinde hikmet, hikmetin kısımları, ahlakın değişip değişmemesi, ahlak ilminin faydaları, nefis konusu, nefis-i natıka, nebati nefis, hayvani nefis, insani nefis, nefsin kuvveleri, hayvani nefsin yetileri, insani nefsin kuvveleri, huy, faziletler, reziletler, fazilet ve reziletin şubeleri, meleki nefis, yırtıcı nefis ve hayvani nefsin itidal, ifrat ve tefriti, adalet-adaletsizlik, hikmet, şecaat, iffet ve adalet, zikredilen erdemlerin ifrat ve tefriti, nefsin hastalıkları, temyiz, gazabiyye ve şehviyyenin hastalıkları, bilgisizlik, hastalıklar: kibir, alay, riya, gadr, şehvet ve hastalıkları, tembellik, hüzn, dilin afetleri, üstünlük, cimrilik konuları yer almaktadır. Eserde konular ahlak filozoflarının bakış açıları çerçevesinde ele alınmıştır.

Kavram ve muhteva yönünden eserler genel anlamda değerlendirildiğinde Ahlak felsefesi eseri olan Aristoteles'in eseri ile İbn Miskeveyh ve Ali Çelebi'nin eserleri karşılaştırıldığında İslam Ahlak felsefesinin Ahlak felsefesinden yararlanmakla birlikte, kaynakların genişliği oranında kavram, konu ve içeriklerin de değiştiği ve geliştiği görülmektedir.

Sülemî'nin *Kitabu'l-Futuvve*'sinde yer alan kavram ve konular: fütüvvet, şakalaşma, kötülüğe iyilikle karşılık vermek, başkalarının kusurunu aramamak, dostun evine davetsiz gitmek, yemekte kusur bulmamak, güzel ahlak sahibi olmak, ülfet etmek, cömertlik, başkalarını sevmek, yemekte edep, dostlarla iyi geçinmek, başkalarına yardım etmek, kendinden önce başkalarını düşünmek, başkalarına saygı göstermek.

Şefkat, Allah için sevmek, doğruluk, dıştan önce içi düzeltmek, misafirperverlik, sadaka vermek, dostların sevincine katılmak, yaptığı iyiliğe karşılık beklememek, tövbe etmek, Allah dostlarını sevmek, kimsenin kusurunu yüzüne vurmamak, çalışmak, inancını düzeltmek, Allah'ın yasaklarına saygı, başkalarına iyi davranmak, Allah'a yönelmek, Allah, Resulü ve evliya ile sohbet, başkalarının kusuruyla uğraşmamak.

Allah'a güvenmek, dostlara uymak, sevdiklerine aykırı davranmamak, duada edep, nefsi hesaba çekmek, dışta ve içte takva, açlık, zikir, Allah'ı unutmamak, organları yaratılış gayesinde kullanmak, ibadet, sevdiğinin buyruklarına uymak, iyi zan beslemek, öğüt vermek, büyüklerin sözlerini dinlemek. Nefse hâkimiyet, sabır, fakirliğe sarılmak, masivadan geçmek, efendisine hizmetten sevinç duymak, fakirliğin adabına yapışmak, halleri ve nefesleri kollamak. Tövbe, kötülerle sohbetten kaçınmak, ilimde marifet, tahtahtan sakınmak.

Sevdiğini daima sevmek, gelmeyenine ardına düşmemek, müridi kovmamak, kulluk adabına sarılmak, dostlarla sohbetinde serbest ve samimi olmak, mücahede, tevazu, fakirleri hizmetinde kullanmamak, verenin ve alanın Allah olduğunu bilmek, daima kusurlu olduğunu düşünmek, dünya için dostlara kırılmamak, dışın ve için adabını korumak. Halka yüzüsu dökmek, halveti tercih etmek, ilk hallerin düzgün olmasına dikkat etmek, nefsin arzusuna aykırı gitmek, Allah için ibadet, vaktine önem vermek, ahlakta zarafet,



her işi Allah’a havale etmek, ikram sahibi olmak, Allah’tan sağlık istemek, aza kanaat, tevazu, dostların rahatını kendi rahatına tercih etmek, halkla güzel geçinmek, kimseyi azarlamamak, doğruların sözlerini tasdik etmek, dostların cefasına katlanmak, sohbet sebebine riayet etmek, erlerin kadrini bilmek, dostların sırlarını saklamak, kendini beğenmekten sakınmak, hasetten kaçınmak.

Güzel ahlâka sarılmak, malını dostlara harcamak, Allah’a karşı edebe dikkat etmek, hallerini gizlemek, nefsin arzusundan kaçınmak, bedeni itaatle süslemek, dini konusunda cimri, mali konusunda cömert olmak, efendisini her şeyinden üstün tutmak, ihvanı unutmamak, ihvanı görünce sevinmek. İstenmeden iyilik etmek, kötülüğe karşı iyilik etmek, açıkta utanacağı şeyi gizlide yapmamak, sevgiyi misli ile karşılamak, zayıfları korumak, gazaptan sakınmak, başkalarını iyi, kendini kötü görmek, samimi olmak, dinde kendinden üstün, malda kendinden aşağı ile sohbet etmek, yalnız Allah’tan korkmak, arkadaşlarının sözünü tutmak, küçüklerin işlerini görmek.

Dostlarının dedikodu edilmesini dinlememek, yaptığı iyiliği söylememek, dostlarını istemeğe mecbur etmemek, dostların şerefini kendi şerefine tercih etmek, hizmette ayırım yapmamak, fütüvvet şartlarını gözetmek: dostlarla beraber olmaya çalışmak, istenmeden vermek, güzel ahlâka sarılmak, nimetleri erbabına vermek, malını dostlara bezletmek, kulağı kötü sözlerden korumak, komşuluk hakkına dikkat etmek, kötülüğü affetmek, zaman bozulunca uzlete çekilmek, eli darda olan arkadaşlarına yardım, dostlara hıyanet etmemek.

Sülemî’nin fütüvvetnamesinde bazı kavram, konu ve ilke birçok defa tekrarlanır. Beşte biri dostlarla ilişkinin niteliğine aittir. Sistematiğe olmamasından, fütüvvet ilkelelerini ortaya koyabilmek için bütün ilkelerden söz etmek gerekir. Tikel bazda, ilkelerinin genişliği, Ahlak felsefesi ve İslam Ahlak felsefesine nazaran insanı daha kuşatıcı görünmektedir.

Ahlak felsefesi felsefenin temel sorunlarından en yüksek iyi ve doğru eylemi gerçekleştirmeyi gaye edinir. Bu gaye gerçekleşirken, akıl, irade, özgürlük, sorumluluk, ahlak yasası ve yaptırım gibi unsurlar önemli rol oynar. Prensip olarak baştan kabul edilen doğrular yoktur. Doğrulara tartışarak, mantıkî ve düşünce yoluyla ulaşılmak istenir. Ahlaki tartışmalar aklî ve mantıkî ilkeler üzerine bina edilir. Fütüvvet anlayışında da Ahlak felsefesinde olduğu gibi, en yüksek iyi ve doğru eylem içerisinde bulunmak amaçlanır. Ancak ahlakın ortaya konulması sürecinde gerekli olan akıl, irade, özgürlük, sorumluluk, ahlak yasası ve yaptırım unsurlarının her biri, fütüvvete ve fütüvvetin şekillendiği tasavvuf ilminin verilerine özgü olarak algılanır. Örneğin Ahlak felsefesinde hiçbir zorlama olmaksızın özgür irade ile iyiyi yapmak ahlakilik iken, fütüvvet anlayışında özgürlük Allah’a Allah’ın istediği şekilde kul olmakla ilişkilendirilir.

Ahlak felsefesinde zorlama olmaksızın irade ile değer yargıları dikkate alınarak ahlaki normların ortaya konulmasına odaklanır. Davranışın niyet, oluşum ve pratiğe dönüşmesi safhasında Ahlak felsefesi rasyonelliği ve felsefi bakış açısını dikkate alırken, fütüvvet anlayışı ve İslam Ahlak felsefesi ekolleri özellikle tasavvufi ahlak dini referans



edinir, tevhide kaygı taşır ve ahiret düşüncesini önemser. Zikredilen bu hususlar fütüvvetin ve İslam Ahlakının Ahlak felsefesinden farklı şekillerde betimlenmesine yol açmıştır.

İçerik açısından Ahlak felsefesi teorik ve pratik olarak iki kısma ayrılır. Ahlak ilminde bilmek yanında davranışa geçirmek de önemlidir. Ahlak felsefesinin pratik yönü bireysel ve toplumsal yöndür. İslam Ahlak filozoflarının ahlak felsefelerinde bireysel ahlak, aile ahlakı (tedbiru'l-menзил) ve devlet ahlakı (tedbiru'l-mudun) bölümlerinde pratik yönün ağır bastığı görülür. Zikredilen bölümlerde geçen birçok ahlaki ilke, muhtevası kısmen farklı olsa da, fütüvvetnamelerde de yer alır. Bu noktada ameli ahlak ile fütüvvet anlayışının içeriği birbirlerine benzemektedir.

İnsan mutlu olmak ister. İnanan kişinin biricik amacı dünyada refahı, huzuru ve mutluluğu, ahirette felah ve ebedi mutluluğu kazanmak ister. Bunun için birey, teorik-pratik uyumu temin etmelidir (Uyanık ve Akyol, 2013: 7). Fütüvvetnameler ilme'l-yakin (bilgi-lenme) sürecini ortaya koyar. Fütüvvet ise teori-pratik bütünlüğün sağlanmasına yönelik ayne'l-yakin derecesini gerekli kılar. Fütüvvetnamelerin ileri sürdüğü tasavvufi anlayıştan ve hükümlerin yoğunluğundan fütüvvet anlayışında hakka'l-yakin derecesinin hayata geçirilmek istendiğini ve buna yönelik anlatımların olduğunu ifade etmek mümkündür.

Fütüvvetnamelerin ahiliğin oluşum ve gelişmesine katkısı dikkate alındığında, Ahlak felsefesi ekollerinin bir teşkilat kurması çok karşılaşılmış bir olay değildir. Bu anlamda Ahlak felsefesi ekollerinin sürekliliği olmazken, fütüvvet anlayışı toplum içerisinde ahilikle birlikte sürekliliğini sağlamış, etkinliğini korumuş, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanda uygulanabilirliği ile de örnek olmuştur. Paylaşım kültürü, dayanışma ruhu, mesleki donanım, kimlik dokusu, üretim ahlakı, iş etiği, çalışma azmi, saygı ve hürmette öncülük esası gibi temel ahi karakterler (Özköse, 2011: 6), fütüvvetnamelerdeki ahlaki ilkelerin yansıması ve icrası olarak ortaya çıkmıştır.

Fütüvvet eğitimi ile ortaya konulan ahiliğin kardeşlik, mertlik, yiğitlik, yardımseverlik, misafirperverlik, dürüstlük, vatanperverlik gibi anlamlara geldiği ifade edilmiştir (Tatar ve Dönmez, 2008: 201). Fütüvvetnamelerin kurumsallaşması denilen Ahilik kurumu, birey ve toplumu bir bütün olarak düşünmüş, huzur ve mutluluğun öncelikle bireyde başlaması gerektiğinden hareketle vefa, doğruluk, cömertlik, güvenilirlik, tevazu gibi değerleri bireyin uyması gereken temel kurallar haline getirmiştir. Yalan, kin, nefret, kıskançlık, cimrilik, hırsızlık, zina, iftira, dedikodu gibi kötü alışkanlıkların da birey ve toplumu olumsuz etkileyen ve uzak durulması gereken zararlı davranışlar olarak kabul etmiştir. Osmanlı toplumunda önemli bir sosyal güce sahip olan Ahilik, esas olarak iş, meslek ve sanat alanında gelişmeyi amaç edinmiştir. Bu amacının gerçekleştirilmesi için de ahlakı ölçüyü (Kızıler, 2015: 420) ve çalışmayı ibadet kabul etmiştir. Pratik ahlak anlayışı bağlamında fütüvvet anlayışının tarih boyunca İslam ülküsüne sahip bireylere büyük katkıları olmuştur.

Felsefi bakış açısından Ahlak felsefesi ile fütüvvet anlayışı birbirinden farklıdır. Ahlak felsefesi ve İslam Ahlak felsefesi eserleri içerik olarak daha derinlikli, sistematik, akademik anlamda bütüncüdür. Fütüvvetnameler ve Sülemî'nin *Kitabu'l-Futuvve*'si ise



kendisine özgü olarak sistemsiz, ayrıntıya girmeden, çoğunlukla tikel hükümlerle tümel yargılar şeklinde ortaya konur. Fütüvvetnamelerde ahlaki konular baştan sonra örneklerle açıklanmakta, herhangi bir konuyu sistematize etme gereği duyulmamaktadır. Fütüvvet anlayışında sistemliliğin olmaması, ayrıntıya girilmemesi, bağlı olduğu tasavvuf ilminin verileriyle de yakından ilgilidir. Tasavvuf kal ilmi değil hal ilmi olarak tanımlandığından, ondan beslenen fütüvvet de hal durumunu daha çok dikkate almış, bu nedenle sözün sistemli, bütüncül, kapsayıcı ve ayrıntılı olmasına birinci derecede dikkat etmemiştir. Ayrıca iyi, kötü, amaç vb. birçok kavram ortak kullanılsa da, fütüvvet ilkeleri hayatla, birey ve toplumla daha iç içedir. Öyle ki insan hayatının kuşatılması anlamında, fütüvvetler insan hayatını ilgilendiren her duygu, düşünce ve davranışla ilgili bilgiler sunduğundan, Ahlak felsefesinden daha bütüncül ve daha kapsayıcı kabul edilebilir.

Peygamberlerin ideal olarak yaptığı davranış fütüvvetten kabul edilmiştir. Bu davranışların psikolojik, sosyolojik, ahlaki, dini ve mistik yönleri olduğundan Sülemî, fütüvveti geniş kapsamlı, insan ve toplum birlikteliği içerisinde bütüncül olarak ele almıştır.

Fütüvvette ve fütüvvetnamelerde -meli -malı tarzı gereklilik ifade eden hükümler ortaya konur, sorunlara işaret edilir ve İslam'a özgü bir şekilde çözümler ileri sürülür. Birey, ameli anlamda en güzeli yapma arayışı içerisinde bırakılır, bilgi boyutunda ise arayış öğrenme değil bilinçlilik üzerine yoğunlaşır. Ahlak felsefesinde ise hüküm cümlelerini peş peşe sıralamak yerine, cevabı hür ve irade sahibi öznenin bulması istenir. Aslında ikisinde de arayış düşüncesi vardır ancak mahiyet itibarıyla doğu ve batı düşüncesini yansıtırçasına farklıdır.

Fütüvvetnameler hitap ettiği kitle açısından her insana hitap eder. Hitap ettiği kitlenin dünya görüşü ve ahlaka dair görüşlerini içerdiği için dili gayet sadedir. Ahlak felsefesi eserleri ise teorik düzeyde olması hasebiyle halkın geniş kesiminin değil de bir kısmının dikkatini çekebilmiştir.

4. İlkeler Açısından Fütüvvet Anlayışı ve Ahlak Felsefesi

Fütüvvet, ahlaki esaslara sahiptir. Fütüvvette her şeyin başı ahlaktır. Fütüvvete giden yol güzel ahlaktan geçer. Sülemî'nin *Kitabu'l-Futuvve*'sinde bazı ahlaki ilke vardır. Bu ahlaki ilkelerin birçok defa tekrarlandığı da görülmektedir. Bütüncül bir bakış açısına sahip olabilmek için ilkelerin temel ilke ve erdem olarak ifade edilmesi mümkün müdür? Bu hususun Aristoteles'te olduğu gibi dört ilkeye veya benzerine indirgenmesi mümkün değildir. Fütüvvetnamelerdeki ilkeleri genel kabul anlamında belirlemek oldukça zordur. İlkelerin sayısal çokluğu temel ilke saptamasını oldukça zorlamaktadır. Fütüvvetnamelerde ifade edilen ilkeler genel anlamda Kur'an ve hadise dayanmakla birlikte, tasavvufi anlayışa, gelenek, görenek ve etkileşime geçilen dış unsurlardan alınan ilkeler de mevcuttur. Bu anlamda ilkelerin nereden hareket edilerek ortaya konması gerektiği tartışılması gereken bir husustur. Bu bağlamda fütüvvetnamelerdeki ilkelerin zihinde kalıcılığı çok zor görünmektedir.



Sülemî'nin eserindeki tikel hükümlerle yansıtılan ahlaki ilkelerin tasavvufi ahlakın ilkeleri olduğu görülmektedir. Fütüvvetnamelerdeki ahlak, dini ve sosyal hayatın merkezinde ve neredeyse İslami prensiplerin tümünü içermektedir. Bu anlamda tarz olarak Kur'an'ı ve Sünneti örnek alır, onlar gibi teorik bir ahlak sunmaz. Üstelik bu ahlaki ilkeler sistematik de değildir. Araştırmacılar tarafından iyice araştırılmamış olan ilkeler, felsefede olduğu gibi temel erdem ve yan erdemler şeklinde de ortaya konmamıştır, bazı ahlaki ilkeleri göz ardı etmeden genel ilkeler ortaya koymak da zordur.

Felsefede Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen ve İslam filozoflarının benimsediği hikmet, cesaret, iffet ve adalet olarak dört temel erdem vardır (Karaman, 2013: 204). Ahlak felsefenin ahlaki ilkelerini aşarak, İslam'a özgü ahlaki ilkelerin neler olduğunu ortaya koymak gerekir. Yaran'a (2011: 46) göre İslami ahlakın temel erdemleri Kur'an'dan hareket edilerek ortaya konulmalı, kapsayıcı ve sade olmalıdır. Topçu'ya (2001: 45, 99) göre ahlakın temelleri ilahilik temeline dayanan menfaatsizlik, sonsuzluğa uzanma, aşk ve samimilik olmalıdır. Kur'an ile tanıtılan İslam ahlakı hürmet, merhamet ve hizmet ilkelerinden oluşur. Bu konuda yazılan diğer düşünürlerin ortaya koyduğu müktesebatı da düşünerek, İslam Ahlakının kendisine özgü temel erdemlerinin ortaya konulduğunu söylemek doğru değildir.

Temel erdemlerin olmaması insan hayatına ve ruhuna dokunmaması anlamına da gelmemelidir. Fütüvvet anlayışında öngörülen ilkeler insanların birbirlerine karşı davranış biçimlerinin belirlenmesinde, toplumda sevgi, hoşgörü ve uzlaşma kültürünün sağlanmasında, müspet tutum ve davranışların kazandırılmasında doğrudan rol oynamıştır (Özköse, 2011: 9-10). Fütüvvetnamelerde sadece insanların birey olarak, fert olarak ruhi hayatlarını, manevi dünyalarını zenginleştirici ve olgunlaştırıcı bilgiler bulunmamaktadır. Zira feta sahibi bir bireyin olgun ve kâmil bir kimse haline gelmesi için içinde yaşadığı toplumla barışık olması gerekir. İşte fütüvvetnamelerde, bireyin toplum hayatında dikkat edeceği birtakım kurallara da yer verildiği görülmektedir. Hatta bireyin giyim kuşamlarından, gerek birey olarak, gerek toplum içinde bulunduğu zamanlardaki davranışlarına ve yeme içme gibi tabii ihtiyaçlarına kadar bütün hayatı kucaklayıcı hususlarda da bazı bilgilere ve kurallara rastlanmaktadır (Şeker, 1996: 612).

Sülemî'nin üzerinde durduğu konular tevhid, dostluk, hizmet etme, yardımseverlik, merhamet, kendini hesaba çekme, temizlik, cömertlik, affetmek, sevgi, îsar, adalet, iffet, güzel ahlak, kendini bilmek vb. Bunun dışında tek cümlelik birçok ilke mevcuttur. Belirli sayıya indirme kaygısı güdülürse, tevhid, kendini bilmek, muhabbet, hizmet, muhasebe ve adalet ilkeleri ön plana çıkmaktadır. Bu ilkeler hayatın, insanın ve toplumun barış, kardeşlik ve huzur içerisinde devamlılığını sağlamaktadır.

Ahlak alanındaki altın ilke/uzman vicdan ilkesi "kendin için istediğini başkası için istemek, kendin için istemediğin şeyi başkası için istememek" ve "kimseye zarar vermemek"tir. Tasavvufi bir anlayış olan fütüvvette bu ilke daha ilerisi bir boyutta ortaya konmuştur. Bu anlamda "fütüvvet, nefsin için sevdiğini dostların için de sevmek, hatta onları kendine tercih etmektir." "Fütüvvet malından asıl kendisine kalanın, elinde tuttuğu



değil, sarf ettiği olduğunu bilmektir” (Sülemî, 1977). Uzman vicdan ilkesi, bir kimsenin sırf insani mülahazalarla başkalarının hak ve menfaatini kendisinininkinden önde tutması, toplumun ve fertlerin kurtuluşu ve mutluluğu için kendisini feda etmesi, başkalarını kendinden daha önemli ve saygı değer olarak görmesi (Uludağ, 2002:140) anlamında ele alınmıştır.

Fütüvvet günümüz insanının duçar olduğu tüketim çılgınlığını yenebilecek bir anlayışa sahiptir. “Fütüvvet kanaat etmek, aza razı olmaktır. Ta ki kimseye boyun eğmeye-sin.” “Fütüvvet zaruri olanla yetinmektir” (Sülemî, 1977) ilkeleri doğrultusunda yetiştirilen birey ve toplumda kanaat, aza razı olmak, yeter miktar ile yetinmek, düşünceleri ön plana çıkar. Bu anlamda birey ve toplum tüketim kültürünün kölesi olmaktan da kurtulur.

Fütüvvet anlayışı otoriterlik ve güç zehirlenmesine karşıt bir duruş sergiler. Haksızlığa karşı çıkmayı, ahlaki erdemsizliğin olduğu yerde otoriteye itaat etmemeyi, şahsiyet sahibi birey olmayı salık verir. “Yapabileceğin işlerde hizmetçi kullanmamak,” “bir birey işini yapmışsa kesinlikle ücretini vermek,” “kimseyi kullanmamak” ilkeleri makamın, paranın ve ilmin gücünün kötüye kullanılmaması gerektiğini gösterir.

Fütüvvette tartışılması gereken ilkeler de vardır. Tasavvufa yöneltilen bazı eleştiriler tasavvufi ahlak olan fütüvvet anlayışına da yapılabilir. Örneğin Sülemî’nin fütüvvet ilkelerinden “Fütüvvet sevdiğin kimseye, gerek sevdiği gerek sevmediği hususlarda muhalif olmamaktır” ilkesi dost ve sevilen kişiye aşırı güvene dayanmaktadır. Bu, her insanın birbirine bu şekilde davrandığı bir toplumu amaçlayan tasavvufi anlayış içerisinde normal karşılanabilir, ancak sufi anlayışa yabancı kişiler tarafından çok iyi karşılanamayacağı gibi, bu düşünüşte sevenlerin sevgileri kötüye de kullanılabilir. Ayrıca “Fütüvvet kötülüğü iyilikle karşılamak, kabahati cezalandırmamaktır.” ilkesi de muğlak, toplum vicdanı açısından da yanlış yorumlanabilecek ve adaleti zedeleyecek bir tutum gibi görünmektedir.

SONUÇ

Düşünce ve medeniyet tarihi açısından fütüvvet, İslami düşüncenin ideal genç veya ideal insan modelidir. Bu ahlaki model, tevhid, kendini bilmek, muhabbet, hizmet, mücadele, muhasebe ve adalet ilkeleri üzerine kurulmuştur. Fütüvvetnamelerde dini, tasavvufi ve ahlaki kavramlar kullanılmıştır. Tespitler ve yargılar genel anlamda tasavvuf ve tasavvufun tarikatlar boyutuna dayanmaktadır. Tasavvufun ve hakikat yolculuğunun Hakk’a ve halka dönük dinamik halidir. İdeal insan ve nesil inşa etmek sorumluluğuna sahip her inşacı, fütüvvet ahlakını önemsemiştir.

Fütüvvet anlayışı eğitim ahlakı, ticaret ahlakı ve meslek ahlakı gibi birçok ahlak alanını kapsar. Fütüvvetnamelerdeki bilgiler, geniş alana yayılıp benimsenmesiyle ortak davranış kuralları ve ortak kültür, ortak ahlaki ilkeler haline gelmiştir. Birçok ahlak felsefesi ekolü olsa da hiçbirisi ortak kültür, ortak ahlaki ilkeler ve yaşanan kurumlar (Ahilik) haline gelmemiştir.



Ahlak felsefesi eserlerine nazaran fütüvvetnamelerdeki ahlaki ilkeler sistematik değildir. Fütüvvetnameleri değerli kılan ve İslam coğrafyasında önemsenmesini sağlayan husus sistematik olması değil, insan ve toplum hayatını bütüncül olarak kapsaması ve kuşatmasıdır.

Fütüvvet anlayışının özü fedakârlık, başkasını yaşatma ve inşa etme anlayışı üzerine kurulduğundan, haz, zevk, bireysellik, özgürlük ve egoizm içeren indirgemeci ahlak anlayışlarını içermez. Uygulandığı anda kapitalizm, emperyalizm, konformizm ve tüketim çılgınlığı anlayışlarının İslam toplumunda asla yer edinemeyeceğini/edinmemesi gerektiğini gösterir.

Fütüvvet, pratik yönü ağır basan İslam’a özgü bir ahlak anlayışıdır. Fütüvvet anlayışı üzerinden yeniden bir ahlak felsefesi kurgulanabilir. Türk İslam medeniyetinde meslek, ticaret ve sosyal alanda başarılı bir şekilde uygulandı, tekrar hayata geçirilebilir. Zira inşacı bir anlayışa sahiptir.

KAYNAKÇA

- Arendonk, C. Van ve Faris, Bichr (1997). “Fütüvvet”, *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: MEB.
- Aristoteles (2007). *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Ateş, Süleyman (1977). *Tasavvufta Fütüvvet (Önsöz)*, Ebu Abdürrahman Sülemî, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Cebecioğlu, Ethem (2004). *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Çağrı, Mustafa (2009). *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erdem, Hüsameddin (2003). *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yayınları.
- Fahri, Macit (2004). *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Gündüz, İrfan (1994). “Fütüvvet, Melamet ve Ahilik ya da Tasavvufi Düşünce de Dünya Anlayışı”, *Eğitim ve Verimlilik*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınları.
- İbn Miskeveyh (1983). *Ahlakı Olgunlaştırma*, Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoglu, Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Karahisârî, Abdürrahim. “Munyetü’l-Ebrar ve Gunyetü’l-Ahyar”, *Millet Genel Kütüphanesi, Reşit Efendi Bölümü*, No:485, Ankara.
- Karaman, Hüseyin (2013). *İslam Ahlakında Temel Erdemler*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kınalızade, Ali Çelebi (2012). *Ahlak-ı Alâ’i*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları.



- Kızılar, Hamdi (2015). “Osmanlı Toplumunun Dinamiklerinden Ahilik Kurumu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi*, C.4 S. 2.
- Kuşeyri, Abdülkerim (1999). *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Levend, Agâh Sırrı (1963). “Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Fütüvvetname*, İstanbul: İSAM, c.13.
- Özköse, Kadir (2011). “Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S.2.
- Sarıkaya, Saffet (1999). “Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6
- Sülemî, Ebu Abdürrahman (1977). *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şeker, Mehmet (1996). “Ahiliğin Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, *Erdem-Türklerde Hoşgörü*, Özel Sayısı II, C.8, S.23.
- Şen, Adil (2013). *Kitâb-ı Sakkâ (Sakalar El Kitabı)*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Tatar, Taner ve Dönmez, Mehmet (2008). “Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu”, *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*.
- Topçu, Nurettin (2001). *İslam ve İnsan - Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uyanık, Mevlüt ve Akyol, Aygün (2013). *İslam Ahlak Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yaran, Cafer Sadık (2011). *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.

ORTA ASYADAN ANADOLU'YA AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL DİNAMİKLER

THE BASIC DYNAMICS THAT AFFECTED AKHISM FROM
CENTRAL ASIA TO ANATOLIA



Doç. Dr. Kurtuluş Yılmaz GENÇ
Giresun Üniversitesi
İktisadi İdari Bilimler Fakültesi
kyilmazgenc@gmail.com



Özet

Bu çalışmanın amacı Ahilik Teşkilatı'nın ortaya çıkış koşullarını değerlendirmek, bu kurumun varlığını gerekli kılan etkenleri ortaya koymaktır. Tarihsel olarak, Anadolu Türk ve İslam Uygarlığının en önemli sosyo-ekonomik öğelerinden olan Ahilik Örgütü'nün üretim, dayanışma, eğitim, siyasal bütünleştirme ya da birliği sağlama, ahlaki yönlendirme, vizyon sağlama, kültürü aktarma, yayma ve güçlendirme, güvenliği sağlama, kaynakların akılcı kullanımı gibi birçok farklı işlevi vardır. Bu kurumun oluşumunda, Fütüvvet'in, Türk ve İslam coğrafyasındaki etkileşimin, genel İslam felsefesi yanında, Rûfâilik, Bektaşilik, Halvetilik, Karamatî, Batınîlik ve Şii anlayışlarının, Türklerdeki yiğitlik uygulamasının, göçebeliliğin ve göçebelikten yerleşik hayata geçerken yaşanan sorunların, Moğol istilasının, Türkmen geleneklerinin etkisi vardır.

Anahtar Sözcükler: Türkler, İslam, Ahilik, Fütüvvet, Anadolu.

Abstract

The aim of this study is to evaluate the conditions of the term in which the Akhism born, and to reveal the factors which make this institution necessary. Historically, the Akhism, which has the functions of production, cooperation, education, political unification, security, moral orientation, vision setting, culture transfer and empowerment, and the rational resource usage, is one of the most important socio-economic elements of the Anatolian Turk and Islamic Civilization. The formation of this institution depends on the interaction of Futuvvet in Turk and Islamic geography, the general Islamic Philosophy, the mystic beliefs of Rufai, Bektashy, Halvethy, Karamathy, Batini and Shia, the bravery practices of Turks, nomadism, the problems that exist during the transformation from nomadism to the permanent life, the Mongol invasion, and Turkmen traditions.

Keywords: Turks, Islam, Akhism, Futuvvet, Anatolia.

1. GİRİŞ

Fütüvvet ve Ahilik kurumları, Anadolu Türk ve İslam Uygarlığı içerisinde çok önemli işlevler yerine getirmişlerdir. Bu etkinin incelenebileceği temel kaynaklar 'Fütüvvetname'lerdir. Ahiliğin, her ekonomik ve sosyal kuruluş gibi toplumsal yapı üzerinde etkileri vardır. Ancak, çok geniş, çok yaygın bir yapı olmasından kaynaklı olarak bu kurumun, toplumu çok derinden etkilediği açıktır. Diğer taraftan, Ahilik örgütü de toplumunun değerlerinin, algılamalarının, beklentilerinin, gereksinimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Anadolu Türk ve İslam toplumunda çok temel işlevleri yerine getirmemiş olsa, böyle bir kurumun bu kadar büyüyüp yaygınlaşması ve yüzyıllar boyunca ayakta



kalması olanaklı değildir. Yine, Ahilik Kurumu'nun güçlenmesiyle toplumun değerlerini de etkilediği, giderek toplumu kültürel olarak biçimlendiren en önemli unsurlardan biri olduğu da açıktır. Bu noktada, bir etkileşimden söz edilebilir.

Ahilik, Anadolu'da sosyal yaşamın düzenlenmesinde önemli roller üstlenmiştir. Toplumun bir bütün olarak olumlu davranışlar sergilemesinde eğitici, yol gösterici olmuştur. Yine bu yapı, pazarla ilgili kurallar geliştirmiş ve faaliyetlerin bir düzen içerisinde gerçekleşmesini sağlamıştır. Öyle ki, Osmanlı Ülkesinde, esnaf faaliyetlerine başlamak ve sürdürmek için Ahilik Örgütü'nden izin almak gereklidir (Gündüz, Kaya, Aydemir, 2012). Böylece Ahilik, yeni oluşan bir pazarın kurallarını belirleyerek, faaliyetlerden yüksek verim alınmasında belirleyici olmuştur.

Genel olarak Ahilik, 13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar, Anadolu'daki esnaf ve sanatkâr birliklerine verilen addır. Ahilik, Anadolu'daki şehir, kasaba ve köylere kadar yayılmış bir esnaf örgütü olmasının yanı sıra halk arasında birliği sağlamayı, sosyal dayanışmayı ilke olarak benimsemiş, ahlak kurallarını üst düzeyde yaşayan ve daha ileri götüren, insanların ihtiyaçlarını olabilecek en iyi ve uygun şekilde karşılamayı amaç edinmiş bir örgüt idi (Maşrap ve Keskin, 2001, s.374). Teşkilat, aynı zamanda bir eğitim kurumu işlevine sahipti (Bakır, 2014; Kızıler, 2015, s.409; Solak, 2010).

Ahilik Kurumu, toplumun birçok ihtiyacını karşılamak üzere örgütlenmiştir. Ahilik örgütüne üye olmak için şerbet içmek (şürb), şed ya da peştamal kuşanmak, şalvar giymek şeklinde gerçekleşen bir ilk tören gerekliydi. Ahilik Örgütü'nü oluşturan esnaf birlikleri usta, kalfa ve çıraklardan oluşuyordu. Yine Ahilik'te yiğit, yamak, çırak, kalfa, usta, nakip, halife, şeyh, şeyh-ül mesayih seviyeleri bulunmaktaydı (bknz. 50 soruda Ahilik; Yılmaz, 1995). Örgütte yükselmek için liyakat en önemli koşuldu. Çırakların dükkân açabilmeleri için önce mesleklerini çok iyi düzeyde öğrenmeleri gerekiyordu. Esnaf ve dükkân sayıları, iş aletleri ve tezgâhlar sınırlandırılmıştır. Yine, kaynakların israf edilmemesi için 'ihtiyaca göre mal üretimi' anlayışı esas alınmıştır (Kızıler, 2015, s.409). Ahilikte kadınlar da çalışma hayatına katkıda bulunmuşlardır (bknz. 50 soruda Ahilik). Teşkilatın reisi olabilmek ve 'Ahi' unvanı alabilmek için, belli bir yaşta olmak ve zanaat erbabı içinde saygın bir konumda olmak gerekliydi. Ünlü Âlim ve mutasavvıf şeyh Edebalı de Ahi şeyhlerindendir. Şeyh Edebalı, Osmanlı'nın kurucusu Osman Gazi ile olumlu ilişkiler kurmuş ve kızını da onunla evlendirmiştir (Kızıler, 2015, s.409).

Ahilik, aşağıdaki ilkelere sahiptir (Solak, 2010, s.8-10):

- Sosyal dayanışma ve hizmet;
- İnsan Sevgisi;
- İyi niyet, samimiyet ve içi-dışı bir olma;
- İrade, bencillikten ve kibirden uzaklaşma;
- Hürriyet ve kanaat;
- Dürüstlük, hürmet ve merhamet.



Bu çalışmada, Ahilik Teşkilatı tanıtılacak, örgütün siyasi ve felsefi kökleri, Anadolu'da Ahiliğin ortaya çıkış koşulları ele alınacaktır.

2. Ahiliğin Felsefi Kökleri

Ahilik bir yardımlaşma ve dayanışma örgütü olarak kurulmuş, sufilik temelinde gelişmiş ve Anadolu'da birliğin kurulmasında önemli katkıları olmuştur (Kızıler, 2015, s.409-410; Solak, 2010). Ahilik, insanlar arasındaki sosyal, siyasi ve ekonomik ilişkilerde karşılıklı saygı ve dürüstlüğü şart koşmuş, meslek ahlakını ve hakkaniyeti, cömertliği ve güler yüzlülüğü içeren bir anlayıştır (Bakır, 2014, s.407). Bu bağlamda, Ahilik yalnızca bir esnaf örgütü değil, toplumu biçimlendiren bir sosyo-kültürel kurumdur. Bu durumu doğrulayan, Ahilerin Fütüvvet ilkelerini benimsemeleri ve hem iş yaşamlarında hem zaviyelerde bu ilkelere uygun hareket etmeleridir. Yine bu ilkeler kentlerde ve kırsal kesimde yine ahiler tarafından tekke ve zaviyeler aracılığıyla yayılmıştır.

Fütüvvet, İslamiyet'in etkisiyle, aşiret hayatından yerleşik hayata geçiş döneminde, Araplar arasında, yiğitlik, cömertlik, misafirperverlik, fedakârlık gibi olumlu davranışlar sergilemek anlamında kullanılmıştır (Gündüz ve diğerleri, 2012, s.38; Solak, 2010, s.1). Bu anlayış Ahilik Örgütü'nün oluşumunda da benimsenen temel felsefeyi oluşturmuştur. Bu anlayışın özünde yer alan 'Feta/Genç', biri misafirperverlik/cömertlik, diğeri de cesaret/kahramanlık olmak üzere iki ahlaki nitelik ile sivrilmiştir. Bu yönüyle Fütüvvet, İran'da civanmertlik, eski Türklerdeki akıllık ve alpik, Batı'daki şövalyelik anlayışlarında olduğu gibi, toplumlara göre farklılaşan ya da toplumlara özgü bir yiğitlik anlayışını içermektedir (Kızıler, 2015, s.409-410; Solak, 2010, s.1). Anlayış, zamanla, İslami ve Tasavvufi derinlik kazanmıştır (Solak, 2010, s.1).

Fütüvvetname'lere göre ahilerde bulunması gereken temel özellikler şunlardır: Doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, arkadaşlarına nasihat etme, onları doğru yola sevk etme, affedici olma, bencil olmama, uyanık olma (50 soruda Ahilik).

Ahilik kurumu, döneminin sivil toplum örgütü olarak, halk arasından çıkan üyeleriyle yine halkı dönüştürmüştür. Bu örgüt, Anadolu kültürünün şekillenmesinde ve Anadolu Türk kimliğinin oluşumunda önemli bir role sahiptir.

'Ahilik' sözcüğünün Arapça'da kardeşim anlamına gelen 'Ahi'den ya da Türkçe'de "eli açık", 'cömert', 'yiğit', 'kahraman' gibi anlamları bulunan 'Akı'dan türetildiği düşünülmektedir. Yine, 'Ahi' sözcüğünün ilk olarak, Hucvirî (ö. 1072) tarafından, Ali Ferec (ö. 1064) için kullanıldığı da bilinmektedir (Demir, 2004, s.17; Kızıler, 2015, s.409; Yılmaz, 1995). Yılmaz (1995), Ahi sözcüğünün Anadolu'da Ahıyan (Ahiler) şeklinde kullanıldığını ifade etmektedir. Buna göre, bu yapının oluşumunda 'kardeşlik anlayışının', birlikte hareket etmenin, paylaşmanın, dayanışmanın, birbirleri için fedakârlığın ne kadar önemli olduğu açıktır. Yine bu anlayışın, 'büyük hedeflere birlikte yürüme' ruhunu içerdiği, bununla güç bulduğu da kolaylıkla ifade edilebilir.

M. Fuad Köprülü, 'Türk Edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar' adlı çalışmasında, "Ahilik teşkilatı, herhangi bir sıradan esnaf topluluğu değil, o teşkilat üzerine dayanan ve ilkelerini yine bu teşkilat aracılığıyla yayan bir tarikat sayılabilir." demektedir (Köprülü,



1993, 212-213'den aktaran, Özerkmen, 2004; Yılmaz, 1995). Konu hakkında bir otorite olan yazarın, teşkilatın felsefeci temellere göre geliştiğini belirtmesi ilginçtir. Yine Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet" adlı çalışmasında, Fütüvvet zümrelerinin İslam ülkelerinde çok çeşitli alanlarda yer aldıklarını, Bâtını propagandalarıyla da ilişkili olduklarını ifade etmiştir (Köprülü, 1922, s.198-200'den aktaran, Özerkmen, 2004). Aynı yazar, Ahilik örgütlerinin Rufailik, Bektaşilik ve Halvetilik'le de bağları olduğunu savunmaktadır (Köprülü, 1991, s.92'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 61). Gölpınarlı ise Ahiliğin Bâtını ve Şii bir nitelik taşıdığını belirtmektedir (Gölpınarlı, 1952, s.59-60; Yılmaz, 1995). Cahen (1986) da, Ahiliğin Batınilik yönünü öne çıkarır ve Fütüvvet'in karamati özellikleri taşıdığını belirtir (Cahen, 1986, s.591'den aktaran Özerkmen, 2004, s. 63). Hammadi (1948) ise, Batniliğin farklı ülkelerde farklı adlar aldığını, Anadolu'da ise Bektaşilik ya da Kızılbaşlık olarak adlandırıldığını belirtir (Hammadi, 1948, s.31-32'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 64). Bir örgütün, bir sivil toplum kuruluşunun var olduğu dönemdeki fikir akımlarının, sosyal-kültürel yapının etkisi altında kalması doğaldır. Bir dünya görüşü ya da felsefe yakın çevrede bulunan ya da erişilebilir olan bilgi birikimiyle şekillenir. Ahiliğin de, İran, Anadolu ve yakın doğu İslam coğrafyasıyla Türk yurtlarında var olan kültürel, felsefi birikimin, ekonomik gereklerle örtüşen bir sentezi olduğu söylenebilir. Dayanışma ruhunun üyelerin sosyal ve ekonomik olarak ayakta kalmasını sağladığı, bunun bir felsefeyle bütünleşmesinin de hem yapıyı güçlendirdiği hem de meşruiyeti beraberinde getirdiği, yine devlet dâhil farklı kesimlerin desteğini kazanmayı olanaklı kıldığı söylenebilir.

Ahiliğin ortaya çıkışı ile ilgili diğer görüşler, Ahiliğin bir Fütüvvet ile ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Örneğin, Çağatay (1991), Anadolu'da Ahiliğin kökeninin Fütüvvetçilik olduğunu belirtmektedir. Bir başka görüş ise, Fütüvvet'in Ahilik'ten sonra kurulduğudur (Gündüz, Kaya, Aydemir, 2012; Solak, 2010, s.2; Şapolyo, 1964; Yılmaz, 1995). Yine, Urfalı Matcos Vakayinamesi ve Papaz Gregor'un Zeyli'nde, milattan sonra 1032'de Arapların Urfa'yı kuşatması sırasında, emirler arasında Erzen'den gelen emirin adının Ahi olduğu belirtilmektedir (Matcos, 1962, s.53-56'dan aktaran, Özerkmen, 2004, s. 61).

Ahiliğin ortaya çıkışında, 13. Yüzyılda gerçekleşen Moğol İstilasası sırasında Anadolu'ya göç edenler âlim, tüccar, derviş ve sanatkarların önemli yeri vardır (Demir, 2004, s.21; Solak, 2010). "Türkler, bu göçler sırasında beraberlerinde çadırlarını, yetiştirdikleri hayvanlarını, göçebe ve yerleşik yaşayışa ait kültürlerini, silahlarını, kıyafetlerini, edebi değerlerini de Anadolu'ya getirmişlerdir" (Demir, 2004, s.21). Bu insanlar, Anadolu'da kendi kültürlerini sürdürebilmek için Ahi Evran öncülüğünde bu örgütü kurmuşlardır. Bu noktadan hareket edenler, Aleviliğin Selçuklular döneminde, 13. Yüzyılın ikinci yarısında kurulduğunu savunmaktadırlar. Demir (2004)'e göre, Ahi birliklerinin oluşumunda belirleyici etkenlerden birisi de, Türklerin Anadolu'da yerleşik hayata geçmiş olmalarından doğan zorunluluktur. Yine, Ahilik Teşkilatı'ndan önce, Anadolu'da, Selçukluların ekonomik durumundaki olumsuzluklar da dikkat çekicidir.

Ahilik, Osmanlı Ülkesinde önceleri siyasi, askeri, toplumsal ve ekonomik roller oynamakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin güçlenmesinden sonra sadece ekonomik yönü



kalmış ve 17. Yüzyılda ise bir esnaf birliğine dönüşmüştür. Bu durum, teşkilatın, siyasi boşluk durumunda farklı işlevler üstlendiğini ortaya koymaktadır. Böyle dönemlerde, yerel halk örgütlenmeleri şeklinde Ahilik varlığını sürdürmüş ve bölgenin güvenliğini sağlayan özerk yapılar halini almışlardır.

3. Anadolu'da Ahiliğin Ortaya Çıkışı

Tarihsel olarak değerlendirildiğinde ise, 13. Yüzyılda Abbasi Halifesi Nasır (1180-1225), ülkesinin bozulan iç düzenini tekrar sağlamak ve onu siyasi olarak güçlendirmek, bu anlamda, Batılı faaliyetleri etkisiz kılmak için, Fütüvvet gruplarının birliğini sağlamış ve onları merkezi otoriteye bağlamıştır. Nasır, ayrıca, Hilafeti daha saygın kılmak istemiştir. Buna ek olarak, komşu ülkelere de "Fütüvvet Cihazı" denilen "ka'sul – fütüvve" ve "libas – ül fütüvve"yi göndererek onların da fütüvvet anlayışını benimsemelerini sağlamıştır. Nasır'ın amacı bu yolla İslam birliğini sağlamaktır. Bu dönemde Anadolu'da Selçuklu Devleti hüküm sürmektedir ve hükümdar da I. İzzettin Keykavus'tur. Hükümdar, Fütüvvet geleneğine uygun olarak, fütüvvet kâsesinden içtiği ve şalvarını giyerek bu örgüte katıldığına inanılmaktadır. Böylece, Fütüvvet hareketi Anadolu'da yayılma sürecine girmiş ve zaman içinde de Anadolu'nun koşullarına uygun olarak Ahiliğe dönüşmüştür (Demir, 2004, s.19; Gündüz ve diğerleri, 2012; Ocak, 1996; Solak, 2010, s.2). Yılmaz (1995)'e göre ise Ahilik, Türklere özgüdür ve ihtiyaçlardan ortaya çıkmıştır.

Halife Nasır'ın irtibat kurduğu Selçuklu sultanları I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1205-1211), I. İzzeddin Keykavus (1211-1220) ve I. Alaeddin Keykubat (1219-1236)'tır. Uzun halifelik döneminde Nasır, her üç sultanla da ilişkiler kurmuş, işbirlikleri gerçekleştirmiştir. Solak (2010, s.2)'a göre, 13. Yüzyılın başlarından itibaren Suhreverdi, Muhyiddin b. Arabi, Evhaduddin Kirmani, Ebu Cafer Yezdangari ve Nasuriddin Mahmud (Ahi Evren) (1175-1262) gibi çok sayıda mutasavvıf Anadolu'da İslami, felsefi faaliyette bulunmuşlardır.

I. Alaeddin Keykubad döneminde hareketin yayılması hızlanarak sürmüştür (Gündüz ve diğerleri, 2012, s.39; İbn Bibi, 1956, 229-230'dan aktaran Özerkmen, 2004, s. 64; Yılmaz, 1995, s.10-19) ve özellikle Suhreverdi'nin Sultan'a gönderilmesiyle birlikte teşkilatlanma tamamlanmıştır (Solak, 2010, s.2). Bu durum, Ahiliğin Anadolu'da başlaması ve yayılmasında siyasi liderliğin de önemli bir payının olduğunu göstermektedir. Devletin gördüğü hoşgörü ve destek ile kurum toplumdaki varlığını artırmış, pekiştirmiştir. Bu durumun başlıca nedeni olarak, devlet ile Ahilik Örgütü'nün ilkeleri ve vizyonları arasındaki ortaklık belirtilebilir. Selçuklu Devleti'nin ve daha sonra da Osmanlı Devleti'nin bu yapıdan Anadolu'da Türk ve Müslümanlar arasında kültürel birliğin sağlanmasında yararlandıkları açıktır. Aynı zamanda, örgütün ekonomik temelleri olduğu için, halk arasında yayılması kolaymış, insanlar üzerinde daha kolay etkili olabilmiştir.

H. III / M. IX. Yüzyılda Fütüvvet Teşkilatları içerisinde esnaf birlikleri oluşmaya başlamış ve esnaf grupları Fütüvvet felsefesi temelinde birleşmişlerdir. Ahi birlikleri hakkındaki sözler, gelenekler ve esaslar Fütüvvetnameler içerisinde yer alır. Bilinen en



eski Fütüvvetname, H. IV / M. X. yüzyıla ait olan, Sülemi'nin "Kitab-el Fütüvva"sıdır. Sonraki Fütüvvetname, Ensari tarafından yazılmıştır. Bilinen en eski Fütüvvetname ise Burgazi'nin Fütüvvetnamesi'dir (Solak, 2010, s.2).

"Ahiliğin Anayasa"sı olarak adlandırılan Fütüvvetnameler'de fütüvvetin esasları, kabul şartları, fütüvvet birliklerine nasıl girileceği ya da fütüvvetten hangi nedenlerle düşüleceği, fütüvvetin kısımları ve fütüvvetin silsileleri ile ilgili bilgiler yer alır. Samimiyet, cömertlik, Allah'tan başkasına kul olmama, sürekli gelişme ve yenilenme, alçak gönüllük, misafirperverlik, merhamet, dürüstlük gibi özellikler Fütüvvetin temel ilkeleri olarak belirtilmiştir. "Elini, Dilini, Belini korumak" şeklinde ifade edilen Fütüvvet ilkeleri, İslami felsefeyi yansıtır (Solak, 2010, s.2; Yılmaz, 1995, s.6-10).

Ahilik, Ahi Evran gibi bilge kişilerin öncülüğünde, Fütüvvet Anlayışı temelinde kurulmuştur. Ahi Evran, yüzyıllardır savaşçılık, fedakârlık, dinsel ve ahlak ile ilgili konularda çevresini yönlendiren ve önemli işlevlere sahip bulunan Fütüvvet Teşkilatı'ndan yararlanarak Ahilik Örgütü'nü kurmuştur (Gündüz ve diğerleri, 2012).

Ahilik Örgütü, birçok başka sivil toplum örgütü ile ilişkiler kurmuş, toplumun her kesimi ile bütünleşme çabasına girmiştir; köylerdeki 'Alpler Örgütü' de bunlardan biridir. Yine, 13. Yüzyılın ikinci yarısı ve 14. Yüzyıla kadar Anadolu'da, büyük devlet adamları, müderrisler, kadılar, büyük tüccarlar Ahilik Örgütü'ne katılmışlardır (Özerkmen, 2004).

Konuya sosyolojik bir yaklaşım getiren Kaya (2005)'e göre, Anadolu'da, göçebelikten yerleşik hayata geçiş sürecinde toplumsal yapı kendisini, dinsel tarikatlar ve dernekler yolu ile korumayı amaçlamıştır. Dolayısıyla, Ahilik Teşkilatı böyle bir sürecin unsurlarından biridir. Türklerin Anadolu'yu yurt edinmeleri sırasında ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde insanlara güven veren onları güçlendiren bir yapıdır.

Ahilik, başlangıç bir esnaf örgütü şeklinde teşkilatlanmış olmasına rağmen, zamanla Anadolu'nun bütün şehir ve kasabalarına, hatta köylerine yayılmış ve çoklu işlev kazanmıştır. Bir yerleşim yerindeki Ahi birlikleri arasındaki ilişki, her bir sanat kolunun şeyhlerinin katılımı ile oluşan bir meclis eliyle sağlanmaktaydı. Aynı zamanda, büyük esnaf birlikleri, büyük meclis başkanı aracılığıyla Kırşehir'deki Ahi Evran zaviyesine bağlıydılar. Kırşehir Ahi Evran Zaviyesi'nin başındaki Ahi Baba, bütün zanaatkarların piri kabul edilen Ahi Evran'ın halifesiydi ve bundan dolayı bütün birliklerin başıydı. Bir başka ifadeyle, Ahi birlikleri önce yerel merkeze, sonra da bütün yerel merkezlerin bağlı bulunduğu Kırşehir Zaviyesi'ne bağlıydılar (Gündüz ve diğerleri, 2012, s.39).

Ahilik kuralları şehir ve kasabaların belediye hizmetleri ve bu hizmetlerin denetimleri için örnek alınmış, bunlar 'Narh Nizamnamesi' ya da Kanunnameleri şeklinde resmileştirilmiştir (Şimşek, 2002, s.36).

Ahilik kurumunda sufi nitelikler vardır. Derviş tekkeleri bu yapı ile ilişkilidir. Örneğin, Kırşehir Tekkesi'nin kökleri Ahi Evran'a kadar gitmektedir ve bu tekke bir Bektaşî Tekkesi olarak yakın geçmişe kadar varlığını korumuştur.



Kurum, Selçuk Devleti'nin ortadan kalmasından sonra yerel egemenlikler kurmuşlar ve Anadolu'daki bu boşluk döneminde kültürel olarak kendilerine daha yakın olan Osmanlı Beyliği ve Karamanoğulları Beyliği'ni desteklemişlerdir.

Ahilik Örgütü, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da, uç sınır boylarında gazalarda bulunmuş ve devletin ortaya çıkmasına büyük katkıları olmuştur. Ahiler, kentlerde, varlıklı tüccarlar arasında ve kırsal kesimdeki faaliyetleri Osmanlı'nın kuruluşunu ve gelişimini desteklemişlerdir (Taeschner, 1955, s.231'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 65). Bu durum da, kurumun hareket alanının Türklerin siyasi vizyonu ile bütünleştiğini göstermesi açısından önemlidir. Yine, böyle bir işlevin örgütün Türk ve Müslümanlar arasında yayılmasını kolaylaştırdığı açıktır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda, Osman Gazi'nin çevresinde şeyh Edebali ve diğer birçok Ahi liderin yer alması, Ahilerin bu dönemdeki siyasi güçlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Ahilik Teşkilatı'nda, mesleki yapı, ancak Moğol baskısından sonra ağırlık kazanmıştır (Taeschner, 1955, s.231'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 65). Bu anlayışın özünde birçok farklı işleve sahip bir oluşum olduğu bu bilgiden hareketle de savunulabilir.

Fütüvvet Hareketi ve Ahilik kentli bir niteliğe sahiptir. Bu çerçevede, bu akım, Anadolu'nun eski kent kültürü temelinde, özellikle kentli orta sınıf arasında çok yayılmıştır (Taeschner, 1955, s.231'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 65). Hareketin, Anadolu'ya sonradan gelen insanlara Anadolu kent kültürünü aktarma gibi bir işlev üstlendiği de söylenebilir. Böylece, kültürel uyum da kolaylaşmaktadır.

Anadolu Selçuklu döneminde, I. İzzettin Keykavus'un fütüvveti kabul etmesi ile Ahilik Anadolu'da gelişmeye başlamış, I. Alaeddin Keykubad'ın bu yapıya katılması ile bu gelişme ivme kazanmıştır. II. Keyhüsrev'in babasını öldürerek tahta geçmesi sonrasında Ahiler ve Türkmenler dışlanmış, çok sayıda Ahi öldürülmüş, Ahi Evran dâhil, bazı önde gelenler hapse atılmıştır. Tokat ve Sivas'ı kolaylıkla işgal eden Moğollar, Kayseri'de Ahilerin öncülük ettiği büyük bir direnişle karşılaşmışlar, ancak sonuç değişmemiş Kayseri de Moğolların eline geçmiştir. Moğol egemenliğindeki Selçuklu sultanları, Ahi ve Türkmen isyanlarını bastırmışlardır (Cahen, 1986, s.264; Gündüz, Kaya, Aydemir, 2012). Bu noktada, temel çatışma nedeninin Ahilerin bağlı olduğu değerler ile Selçukluların bağlı olduğu Sünni İslam'ın farklılığıdır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli katkıları olan Ahiler, sonrasında Osmanlı Devleti'nin siyasi olarak güçlenmesi ile asli işlevlerine geri dönmüşler ve 14. Yüzyılın başından 19. Yüzyılın ortalarına kadar özerk bir esnaf örgütü olarak varlıklarını sürdürmüşler, ülkenin ticaret ve zanaat yaşamında etkili olmuşlardır (Güllülü, 1992'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 67; Yılmaz, 1995).



Ahiliğin başlıca işlevleri şunlardır (Solak, 2010, s. 11-23):

- İş yaşamı ile ilgili işlevler;
- Ahlaki işlevler;
- Eğitim ve dayanışma işlevi;
- Sosyal güvenlik ve arabuluculuk işlevi;
- Gençlikle ilgili işlevler;
- Siyasi ve askeri işlevlerdir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Ahilik Örgütü'nün tarihsel ve sosyolojik kökleri ele alınmış, yapının temel unsurları değerlendirilmiştir. Açıktır ki, Ahilik, Anadolu coğrafyası ile Türk ve İslam coğrafyalarının etkileşimi ile göçebelikten yerleşik yaşama geçen ve yeni bir yurda yerleşen Türk toplumunun gereksinimlerinin bir sonucudur.

Ahilik kurumunun ortaya çıkışında, Türklerin İslami yaşamı benimsemeleri ve İslam Birliği'nin kurulması yönündeki siyasi amaçlar, tasavvuf felsefesini yayma çabaları, ekonominin gereklilikleri önemli etkenlerdir.

Bu kurum, çok işlevli bir yapıdadır. Anadolu Türk ve İslam toplumunun kültürel birliğini pekiştirmiş, siyasal boşluk olduğunda toplumun güvenliğini sağlamış, kaynakların doğru kullanılması ve ihtiyaçların karşılanması için üretimi ahlaki ilkeler çerçevesinde gerçekleştirmiş, Türklük bilincini daha da güçlendirmiş, İslami değerleri yaymış ve toplumun dayanışma ruhu ile bütünleşmesini kolaylaştırmıştır.

Tarihsel olarak, Anadolu Türk ve İslam Uygarlığının en önemli sosyo-ekonomik öğelerinden olan Ahilik Örgütü'nün üretim, dayanışma, eğitim, siyasal bütünleştirme ya da birliği sağlama, ahlaki yönlendirme, vizyon sağlama, kültürü aktarma, yayma ve güçlendirme, güvenliği sağlama, kaynakların akılcı kullanımı gibi birçok farklı işlevi vardır.

Ahilik kurumunun oluşumunda, Fütüvvet'in, Türk ve İslam coğrafyasındaki etkileşimin, genel İslam felsefesi yanında, Rufailik, Bektaşilik, Halvetilik, Karamati, Batınlık ve Şii anlayışlarının, Türklerdeki yiğitlik uygulamasının, göçebeliliğin ve göçebelikten yerleşik hayata geçerken yaşanan sorunların, Moğol istilasının, Türkmen geleneklerinin etkisi vardır.

Sonraki çalışmalarda konu, bölgedeki, Türk ve Müslüman olmayan diğer kültürlerin etkisi açısından da değerlendirilmelidir.



KAYNAKÇA

- Ocak, A. Y. (1996). "Türkiye'de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Türk Sufiliği'ne Bakışlar*, İstanbul.
- Bakır, S. (2014). "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ahilik ve Hülya Taş'ın 'Günümüz Bursa esnafında Ahilik kültüründen izler", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(1), 406-415.
- Cahen, C. (1986). "İlk Ahiler Hakkında" (Çev. Mürsel Öztürk), *Belleten*, L/1977, 560-591, Ankara.
- Çağatay, N. (1991). *Ahilik Nedir?*, Ankara: TTK.
- Demir, M. (2004). *Ahilik, Ahi Evren-i Veli ve Kırşehir'de Ahilik Kutlamaları*, Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gölpınarlı, A. (1952). "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11, 3-354.
- Güllülü, S. (1992). *Ahi Birlikleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gündüz, A. Y., Kaya, M., Aydemir, C. (2012). "Ahilik Teşkilatında ve Günümüzde Tüketicilerin Korunmasına Yönelik Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi*, 14(2), 37-54.
- İbn Bibi (1956). *El -Evarimü'l - Alaiyye Fi'l - Umari'l - Alaiyye* (Neşr: A. Sadık Erzi), Ankara: TTK.
- Kaya, İ. (2005). *Ahi Evren ve Kırşehir'de Alevilik Üzerine Bir Sosyolojisi Araştırması*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kızılar, H. (2015). "Osmanlı toplumunun sosyal dinamiklerinden Ahilik Kurumu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 408-423.
- Köprülü, M. F. (1922). *Anadolu'da İslamiyet*, İstanbul: DEFM.
- Köprülü, M. F. (1991). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara.
- Köprülü, M. F. (1993). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara: DİB Yayınları.
- Maşrap, A., Keskin, N. (2011). "Ahiliğin Dünü ve Bugünü" (Denizli Örneği), *International Online Journal fo Educational Scences*, 3(1), 370-394.
- Özerkmen, N. (2004). Ahiliğin tarihsel – toplumsal temelleri ve temel toplumsal fonksiyonları – sosyolojik yaklaşım. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44(2), 57-78.
- Solak, S. (2010). *Ahilik (Kuruluşu, İlkeleri ve Fonksiyonları)*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Şapolyo, E. B. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yayınları.



- Şimşek, M. (2002). *TKY ve Tarihteki bir Uygulaması: Ahilik*, İstanbul: Hayat Yayıncılık.
- Taeschner, F. (1955). “İslam Ortaçağında Futuvva” (Fütüvvet Teşkilatı) (Çev. Fikret Işıltan), *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15(1-4), 1-32.
- 50 Soruda Ahilik*, Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Federasyonu Yayını.
- Yılmaz, A. (1995). *Ahilikte Din ve Ahlak Eğitimi*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**AHİLİĞİN BULGARİSTAN'DAKİ
ESNAFLARIN TEŞKİLÂTLARI VE
FAALİYETLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ**

THE EFFECTS OF THE AKHİZM ON BEGAN'S
ORGANIZATIONS AND ACTIVITIES IN BULGARIAN



Prof. Dr. Lyubomir MİKOV
Bulgaristan Bilimler Akademisi
Etnoloji ve Folklor Araştırmaları Enstitüsü
lubo_mikov@abv.bg



Özet

Ahiliğin Bulgaristan'daki esnafların teşkilât ve faaliyetleri üzerindeki etkisi konusunda dil, iç nizam, ritüel ve hukuk faktörleri ele alınmalıdır.

Dil Faktörü: Bulgaristan'daki esnafların teşkilât ve faaliyetlerinde yer alan Ahiliğe ait terimler tespit edilmektedir.

İç düzen Faktörü: Bulgaristan'daki esnaf ile Ahilik teşkilâtları arasında büyük bir benzerlik söz konusudur. Ancak bazı görevlerle ilgili terimler farklıdır.

Ritüel Faktörü: Bulgaristan'daki esnafın kalfa, başkalfa ve usta seçimi için icra ettikleri ritüeller Ahilikten gelmektedirler.

Hukuk Faktörü: Bulgaristan'daki esnafın faaliyetleri ilk başta fütüvvetnamelere, daha sonraları ise Sultan III. Mustafa'nın 1773-1774 tarihli fermanına dayanmakta idi.

Anahtar Sözcükler: Bulgaristan, Ahilik, Etki.

Abstract

The main indications of the impact of the Ahi organization upon the organization and activity of the guilds in Bulgaria are the lexical, organizational, ritual, and legal factors.

Lexical Factor: The guilds in Bulgaria borrowed pretty much of the specific terminology used in the Ahi organization.

Organizational Factor: The organization of the guilds in Bulgaria on the one hand, and of the Ahilik, on the other, is quite similar. As to the terminology of some positions, however, there are some discrepancies.

Ritual Factor: The ritual for promotion of kalfas, başkalfas and ustas executed in the guilds in Bulgaria originated from the Ahi organization.

Legislative Factor: The activity of the guilds in Bulgaria was legislated through the so-called fütüvvetnames, as well as the 1773-1774 decree issued by Sultan Mustafa III.

Keywords: Bulgaria, Akhizm, Influence.

Ahi teşkilâtı, Bulgar tarih yazımında yeterli derecede incelenmediği söylenebilir. Aynı şekilde Osmanlı döneminde Bulgar topraklarında faaliyet gösteren esnafın tarihi de Ahiliğin dışında ele alınmıştır. Bu nedenle ve özellikle Ahiliğin Osmanlı esnafı ile köklü bir bağlantısı olduğunu düşündüğümden bu bildiri Ahiliğin Bulgaristan'daki esnaf teşkilâtları ve faaliyetleri üzerindeki etkisi hakkında olacaktır.



Bu etki her iki teşkilâtta kullanılan terimler, kabul edilen iç düzen, icra olunan törenler ve uygulanan yasal düzenlemelerde çok net olarak görünmektedir.

Dil Faktörü: Bulgaristan'daki esnafların kullandıkları terimler Arap ve Fars kökenli olan Türk sözcükleridir. Bu kelimelerin bazıları Türk dilinde esnafların dışında da kullanılmıştır. Örneğin *nakıb*, *şeyh*, *halife*, *kethüda* (*kâhya*), *çavuş* vs. gibi terimlerle esnaf teşkilâtlarındaki değişik kademeler adlandırılmıştır. Aynı şekilde *çırak*, *kalfa* (*halife*) ve *usta* terimleri esnafların dışında yaygın olarak kullanılan kelimelerdi. Örneğin *çırak* kelimesi ile sarayda ömür boyunca yaşamak için izin verilen hizmetçi için de kullanılırdı. *Kalfa* (*halife*) ise muallim yardımcısı ya da ev hizmetçisi için de kullanılan bir terimdi.

Saraydaki cariyelerin başında olan görevli de *kalfa* olarak adlandırıldı. Cariyelerin en yaşlısı *usta*, en önde geleni ise *hazinedar* (*hasnadar*) *usta* idi. *Usta* kelimesi gündelik hayatında tecrübeli, berecekli ve mahir olan için kullanılırdı.

Esnaf teşkilâtlarında kullanılan *yiğitbaşı* ve *ahi baba* gibi diğer terimler ise sadece teşkilât içinde kullanılırlardı. Aynı şekilde *lonca* kelimesi ile esnafın usta meclisi, *şadd*/*şedd* sözcüğü ile esnaf ritüellerinde bele bağlanan kuşak adlandırılırdı. Söz konusu terimler Ahi teşkilâtından esnaf teşkilâtlarına geçmişlerdir. Aslında *esnaf* kelimesi de Ahilikten kalmış bir terimdir. Çünkü teşkilâtın rütbeleri için *esnaf* sözcüğünün tekili olan *sımf* kelimesi kullanılırdı (Redhouse, 1987: 131, 1187).

Aynı terimler birebir Bulgar esnafları tarafından da kullanılmıştır. Ancak değişik nedenlerden dolayı Bulgar tarih yazımında bu terimlerin Ahi teşkilâtı ile bağlantılı olduğu dile getirilip yorumlanmamıştır.

Bulgar tarihçisi B. Tsonev 1907'de Osmanlı döneminde Bulgar esnaflarının her ne kadar Batılı esnaflara benzeseler de aslında "Türk-Asya ya da Arap zanaatkâr taifelerinden" hareketle şekillendiğini yazmıştır. Tsonev'e göre bunun en bariz belirtisi Bulgar esnaflarında kullanılan Türk-Arap kökenli terimler ve bu esnafların menşeyini gösteren resmî Osmanlı belgeleridir (Цонеv, 1907: 14).

İç Düzen Faktörü: Değişik yerlerde ve loncalarda aynı görev için birden fazla ya da farklı terimlerin kullanımı söz konusu idi. Örneğin *şeyh* teriminin dışında *ahi baba* terimi, *kethüda* (*kâhya*) teriminden başka *yiğitbaşı* terimi de kullanılırdı.

Bu konuda B. Tsonev'in Bulgar esnaflarındaki rütbelere için kullanılan terimler hakkında aktardığı bilgiler de dikkate değerdir. Yazdıklarına göre esnafın başına bir *ustabaşı* seçilirdi. Ustabaşının, esnafın bir alt rütbeli görevlisi olan *yiğitbaşı* ve esnafın iç düzenini gözleten *çauş* olarak adlandırılan iki yardımcısı vardı. Bazı esnaflarda sadece ustabaşı ya da *yiğitbaşı* mevcuttu. Örneğin Sofya'nın terzi esnafının sadece *yiğitbaşısı* vardı (Цонеv, 1907: 18).

Tsonev'e göre Bulgar ve Türk zanaatkâr olmak üzere karma bir esnafın başında olan *ahi baba* ve yardımcısı olan *kethüda* (*kâhya*) daima Türk asıllı idi (Цонеv, 1907: 23–24). Ayrıca her bir esnafın *kâhyası* var olmakla beraber *ahi baba* tüm esnafları gözletmek üzere genelde İstanbul'da ikamet ederdi (Цонеv, 1907: 24).



Esnafların yönetim kadrosu için kullanılan terimlerdeki farklılığın Ahi teşkilâtı ile esnafların arasındaki bazı farklılıklara bağlı olduğu söylenebilir. Her iki teşkilâta belli başlı bir hiyerarşinin mevcudiyeti söz konusudur, ancak esnaflara kıyasla Ahilikte daha çok kademeler mevcuttu. Ahi hiyerarşisi üçer kademeden oluşan üç seviyeli idi (Köksal, 2007: 195; Odabaşı, 2008: 34). Esnafların ise üç ana ve iki geçici kademeleri vardı. Geçici kademeler en alt seviyeyi oluşturup meslekî gelişme ile ilgili idi. İkinci seviyeyi oluşturan kademeler meslekî ahlakın bozulmamasına dikkat eden esnafın nakıbı ile ilgili idi. Üçüncü seviyeye ait kademeler ise esnafın başında olanların dinî fonksiyonları ile ilgili idi. Bu son seviyenin en üst kademesi pratikte ulaşılamazdı, çünkü *şeyhü'l-meşayih* olarak adlandırılan bu kademe sadece Ahi Evran'a aitti (Миков, 2013a: 215–216).

İç düzen bakımından Ahilik ile esnafların arasındaki benzerlik sadece en alt seviyede gözlemlenebilirdi. Bu seviyede *çıraklık*, *kalfalık* ve *ustalık* kademeleri vardı. Ancak bu seviyede bile bazı farklılıklar söz konusu idi. Örneğin bazı esnaflarda bu kademelerin dışında baş kalfalık ve ustabaşılık gibi kademeler de mevcuttu. Bu farklılıklardan dolayı değişik esnaflarda aynı pozisyonlar için *kâhya* ya da *yiğitbaşı* veya *yiğitbaşı* ya da *nakıb* gibi Ahiliğe özgü terimler kullanılırdı.

V. A. Gordlevski'ye göre esnafların başında olan lonca heyeti ya *yiğitbaşı* ya da *nakıb*, *kâhya* ve iki usta tarafından yönetilirdi. Esnafın başında olan *esnaf başı* ya da *şeyh usta* olarak adlandırılırdı. Tabakçılar esnafının başında ise *ahi baba* olarak adlandırılan bir usta vardı (Гордлевский, 1960a: 303).

Bulgar topraklarına gelince *kâhya* pozisyonu için daima Türk asıllı bir zanaatkâr seçilirken, *yiğitbaşı* pozisyonu için XVIII. yüzyılın sonuna kadar Türk, XIX. yüzyılda ise sadece Bulgar asıllı birileri seçilirdi (Цонев, 1907: 53, 60–61). Belli oluyor ki zamanın akışı ile Bulgar ustalar da *yiğitbaşı* olma hakkını kazanmışlardır. Ayrıca Ahi teşkilâtına ait olan bu terim muhafaza edilmiştir.

Bulgar topraklarında faaliyet göstermiş olan esnaflar *lonca* gibi Ahiliğe özgü daha bir terimi de muhafaza etmişlerdir. Lonca, esnafın meclisi ya da mütevelli heyeti anlamına gelmekte idi. Sadece ustalar lonca üyesi olabilirlerdi. Loncanın toplantıları ya Pazar günleri ya da bayram günlerinde düzenlenirdi. B. Tsonev'e göre bu toplantılarda a) bir kalfa resmen usta olarak ilân edilir; b) fiyatlar belirlenir; c) ustaların arasındaki münakaşalar çözülür; ç) esnafın gelir-giderleri gözden geçirilir; d) yeni lonca uyeleri seçilir ve gerekirse esnaf için kalfa ve çırak alınır (Цонев, 1907: 19).

Ritüel Faktörü: Burada kalfa, kalfabaşı ve usta seçilmek için ve izin anlamına gelen Farsça kökenli *testir/destur* kelimesi ile adlandırılan tören söz gelimidir.

Bulgar topraklarında icra edilen bu tören hakkındaki ilk bilgiler 1898 yılında aktarılmıştır (Цепенков, 2011: 7–9, 178). Bu bilgilere göre Pirlepe tabak esnafına icra edilen destur töreni Pirlepe'deki diğer esnaflar tarafından örnek olarak alınmış ve 1833 yılında Treskavets'in dolaylarında bulunan “Ana Meryem” manastırının yanında bir kaç esnaf tarafından icra edilmiştir.



1904 yılında Bulgar esnafları tarafından icra edilen destur törenleri hakkında başka bir yazı yayımlanmıştır (Атанасов, 1904: 428–433). Bu yazıdaki bilgilere göre destur töreni muhakkak esnafın başında olan *ahi baba* tarafından yönetilmiştir. Testiri olmayan esnaf üyeleri *kuzu parası* olarak yılda üçer ya da beşer kuruş ödemek zorunda idiler. Bu üyelerden toplanan paralarla Ayo Georgi bayramından sonra esnafın tüm üyeleri için ikramiye olarak kuzu satın alınır. Destur töreni mesleğin babadan oğula aktarılmasını sağlardı. Tören çok görkemli bir şekilde icra edilirdi ki, pahalı olduğundan dolayı her on ya da on beş yılda bir düzenlenirdi. Bilgileri aktaran yazar ise bu törenin nereden ve nasıl gelip oluştuğu konusunda bir fikre sahip değildi (Атанасов, 1904: 430).

Bulgar topraklarında düzenlenen destur törenleri hakkındaki en detaylı bilgi 1900 yılında aktarılmıştır. Bu yazılı bilgi bugün Sofya Millî Kütüphanesi’nde muhafaza edilmektedir (Миков, 2013b: 261–273).

Yazıda 1826, 1833 ve 1854 tarihlerinde Tırnova’daki esnafların düzlendikleri destur törenlerine tanık olan biri tarafından detaylı bilgiler verilir, en fazla 1854 yılında Tırnova dülger esnafının düzenlediği destur töreni hakkında bilgi aktarılmıştır.

Yazıya göre törenler Tırnova’nın dolaylarında bulunan Marino pole adındaki ovada bulunan yerli yönetmenin konağın avlusunda düzenlenirdi. Esnaf üyeleri ilk önce ovayı marş şeklinde dolaşırlardı. Marştan önce kalfa başı ve usta olacak kişilere sağ omuzlarından dolaşarak göğüslerine şal bağlanırdı. Marştan sonra hepsi konak avlusuna girip ustabaşı yeni seçilen kalfabaşı ile ustaları selâmlıyordu. Seçilenler ustaların ellerini öpüp, aralarında hediyeler değişilirdi. Ardından bol bol ikrâmiye verilip esnaf üyeleri akşama kadar horo dansları ile eğleniyorlardı.

Yazıda törende taşınan beyaz, yeşil ve kırmızı renkli destur bayrağından bahsedilir. Sofya’da düzenlenen destur törenlerinde buna benzer bayrak taşınırdı (Атанасов, 1904: 431). 1862 yılında ilk defa kullanılan Bulgar millî bayrağının renkleri de aynı olmakla beraber, buna benzeyen destur bayrağı daha önceleri kullanılırdı.

Destur töreninin en önemli anı ustabaşı tarafından kalfabaşı ve usta olarak seçilecek kişilerin bellerine peştemal ya da şal bağlamaktır. Sofya’da bu görev ahi baba tarafından icra edilirdi. Aslında tören sırf kuşak bağlanması için düzenlenip kuşak bağlanan esnaf üyelerinin ustalığı teyit olunurdu. Ayrıca esnaflarda kuşak bağlama töreni, Ahi teşkilâtında yeni üyelere Ahi Evren’in efsanevi kuşağını simgeleyen şadd/şedd bağlama töreninin bir benzeridir.

Ahilik’te şadd/şedd “fedakârlık kuşağı” olarak da bilinirdi (Köksal, 2007: 184). Esnaf ustalarının bellerine bağlanan peştemal ya da kuşak zanaatkârın usta olma hakkını kazanmış olduğuna dair bir sembol (Цонев, 1907: 22), “itibar işareti” (Цепенков, 2011: 8) ve “terfi simgesi” idi (Миков, 2013b: 95). Yani kuşak Ahilik’te fedakârlık simgesi olurken esnaflarda meslekî gelişmenin bir sembolü idi.

Öte yandan her iki teşkilâta kullanılan kuşakların benzeri simgesel niteliği söz konusudur. Çünkü nasıl kuşak Ahilik’te yeni bir üyenin kazanmasını simgeliyorsa aynı



şekilde esnaf teşkilâtlarında esnafın belli başlı seviyeye yeni üye kazanmasına dair bir semboldür.

Hukuk Faktörü: Yasal bakımdan esnafların teşkilâtlandırılması ve fonksiyonu iki ana kaynaklara dayanmaktadır ki, bunlar ilk başta fütüvvetnâmeler ve daha sonraları III. Mustafa'nın 1187 (1773/1774) tarihli fermanıdır. Bu yasal düzenlemelere sadık kalan esnaflar başarılı, bunlardan uzaklaşan esnaflar ise gerilemeye yol tutarlardı.

XIX. yüzyıla kadar Osmanlı topraklarında yaygın olan fütüvvetnâmeler (Гордлевский, 1960b: 307) esnaflar için bir anlamda anayasa teşkil ederek, meslekî ahlâk konusunda da büyük önem taşırlardı. Ayrıca fütüvvetnâmeler Şii-Sufi doktrinlerine özgü bazı hükümler de içermekte idiler. Bu durum Ahiliğe bağlıdır.

III. Mustafa'nın 1187 (1773/1774) tarihli fermanı Osmanlı devletinin sosyo-ekonomik gelişmesi için önemli bir belge teşkil edip, bu gelişmede Ahi teşkilâtının büyük bir rol oynadığına dair anlamlı bir kanıttır. Ferman, Osmanlı topraklarındaki esnafların faaliyetlerini teşvik edip Ahiliğin önemini ve etkisini de artırır. Fermanın yazılması ve Osmanlı topraklarına yayılması devletin bir taraftan esnaf teşkilâtlarının, öte yandan Ahi teşkilâtının canlandırılması için çaba harcadığını göstermektedir. Bu bakımdan söz konusu ferman bir manifesto niteliğindedir.

III. Mustafa'nın fermanı ile Ahiliğin esnafların kuruluşu ve gelişmelerinde önemli bir rol oynadığı Osmanlı hükümeti tarafından doğrulanmıştır. Bunun dışında söz gelimi ferman Ahi teşkilâtının esnaf faaliyetlerinin canlandırılması için yeterli derecede potansiyele sahip olduğunu da gösterir. Ferman ayrıca Ahi teşkilâtının bağımsızlığını teyit etmektedir.

Ahiliğin bağımsızlığı XIX. yüzyılda faaliyet gösteren Bulgar esnaflarını da etkilemiştir. Çünkü Bulgar esnafları bağımsız kuruluşlar olarak çalışıp iç düzenlerinde Hristiyanlıkla alâkalı kaideler mevcuttu. Bu durumun en belirgin tarafı Bulgar esnaflarının belli başlı Hristiyan azizleri hami olarak kabul etmeleridir. Aynı zamanda bu durum Ahi teşkilâtının Hristiyanların teşkil ettikleri esnafların bu tutumlarına karşı toleranslı olduğunu kanıtlamaktadır.

KAYNAKÇA

Атанасов, В. (1904). “Из миналото на еснафите”, *Периодическо списание*, S. 65, s. 428–436.

Гордлевский, В. А. (1960a). “Дервиши Ахи Эврена (Эврана) и цехи в Турции”, *Гордлевский, В. А. Избранные сочинения*. Т. 1. Исторические работы. Москва, s. 289–306.

Гордлевский, В. А. (1960b). “О Футуветнаме”, *Гордлевский, В. А. Избранные сочинения*. Т. 1. Исторические работы. Москва, s. 307–318.



- Миков, Л. (2013a). “Типологично сходство между културните традиции на ахиите от Анадола и на хетеродоксните мюсюлмани в България”, *Миков, Л. Суфизъм, архитектура и изкуство на турците в България. Избрани студии*. Т. 3. София, s. 214–239.
- Миков, Л. (2013b). “Влияние на ахийската институция върху формирането и функционирането на еснафските сдружения (еснафите) по българските земи”, *Миков, Л. Суфизъм, архитектура и изкуство на турците в България. Избрани студии*. Т. 3. София, s. 240–273.
- Цепенков, М. К. (2011). *Фолклорно наследство*. Т. 6. Съставител Любомир Миков. София.
- Цонев, Б. (1907). 1807–1907. *Споменна книга на Софийския крояшки еснаф по случай стогодишния му юбилей*. София.
- Köksal, M. (2007). *Ahilik Kültürünün Dünü ve Bugünü* (İlaveli Üçüncü Baskı). Ankara: Kültür - Tarih Yayınları.
- Odabaşı, Z. (2008). *Bir Ahi Dostu: Franz Taeschner-Hayatı ve Eserleri*. Ankara: A.E.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi.
- Redhouse, J. W. (1987). *A Turkish and English Lexicon Shewing in English the Significations of the Turkish Terms*. Beirut.

